کتاب تجارت

۴

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين **وبعد** قال المصنف رحمه الله **القسم الثاني** من الاحكام الارقية التي تكون بناء الكتاب بل بناء الفقه عليها في العقود جمع عقد كالعهود جمع عهد لفظا ومعنى الا ان في الاول قد اعتبر الاستيثاق لغة بخلاف الثاني كما انه ربما اعتبر فيه الفقهاء وقوعه بين اثنين دون الثاني اذ العهد ربما يكون من شخص واحد كما صرح به في المجمع ففيه ان الفرق بين العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا من متعاقدين والعهد قد يتفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقدا واصله عقد الشيء بغيره وهو وصله به كما يعقد الحبل هذا بحسب اللغة واما شرعا فهو قول من المتعاقدين او من احدهما او فعل الاعتبار الشارع الاثر المقصود عليه كذا عرفه في الجواهر وفيه انه يلزم خروج عقد الاخرسين عن الحد حيث لم يشتمل على لفظ اصلا بل مجرد الاشارة المفهمة فلا بد من زيادة ما يقوم مقامه في الحد لدخول عقدهما فيه ولو عرف بما يشتمل على الايجاب والقبول سلم عن هذا الايراد الا انه يلزم دخول المعاطاة في البيع والصلح والعارية والوديعة وغيرها ضرورة اشتمالها عليهما فان القبول كما ربما يكون فعليا فكذلك الايجاب ولذلك تريهم يكتفون في الوديعة والعارية بمجرد الايجاب والقبول الفعليين كما صرح به في الروضة نعم قد عرف العارية بالعقد في الشرائع ثم قال ويقع بكل لفظ يشتمل على الاذن في الانتفاع لكن ظاهرهم خروج المعاطاة مطلقا من العقد ولذلك لم يحكموا بلزومها اذا كانت بيعا او هبة مثلا وربما عرف العقد بما يكون فيه رضا الطرفين او ما اشتمل على العقد من الاثنين الى غير ذلك والاولى ان هذه الحدود انما تكون حدودا رسمية فلا يعتبر فيها الاطراد والانعكاس كما هو الحال في اغلب التعاريف التي ذكروها للموضوعات كالبيع والصلح والاجارة وغيرها وفيه اي في هذا القسم **خمسة عشر كتابا** مصدر ثالث لكتب فان له مصدران آخران هما الكتب والكتابة وفي اللغة الجمع كما في قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان اي جمع ووجه التسمية واضح فمنها **كتاب التجارة** مصدر ثان لتجر كالتجارة في الجواهر حيث انه ما خففه في التجر واحتمال كونه اسم المصدر كالصناعة والحياكة خلاف الظاهر المستفاد من بعض الكلمات فانها لغة بمعنى مطلق التكسب كما في الرياض الا ان المراد منها هنا ليس ذلك المعنى لعدم الاطراد لصدقها على ساير العقود المشتملة على المعاوضة مع ظهور فساد ذلك فلا بد ان يراد منها الا مطلق البيع والشراء كما لعله هو الظاهر بل الغالب في استعمالاتها في الكتاب والسنة كقوله تعالى فما ربحت تجارتهم بعد قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الذي يكون قرينة دالة على كون المراد منها العقد المخصوص وقوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها بعد قوله وذروا البيع الى غير ذلك نعم قد يطلق على مطلق المعاوضة كما في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض فانه لا يتخصص بالبيع لعموم العقود وقد يطلق فيها بعدم كونها في الاكل بالباطل مع ان ذلك يبطله تمسك الكل العلماء على صحتها وترتب الاثر عليها بالآية وفي قوله تعالى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله

فان

فان التأسيس اولى من التأكيد مع ان المغايرة هي الظاهرة من العطف وبالجملة ان المستفاد من ظواهر كلماتهم حيث انفردوا كتاب التجارة الذي هو محل البحث بالذكر في كتابة بعنوان احكام البيع وعنونوا كتبا عليحدة لكل من العقود الاخر عدم ارادة مطلق المعاوضة من هذه اللفظة ثم بعد ذلك يحتمل ان يراد بها مطلق الشراء او ما يكون بقصد الاسترباح كما هو المتبادر منها عرفا المستلزم لحصول ملكة هذه الحرفة غالبا للتاجر فلذا يقال لمن لم يقصد بها الربح بل هو المفهوم من الآية الاولى المتقدمة الظاهر الاول في المقام لبيانهم احكام مطلق البيع والشراء في هذا الكتاب ويؤيد ذلك تقسيمهم البيع بالمرابحة والمواضعة وغيرهما وذكر احكام كل منها بل هذا هو المناسب لما في المجمع من ان التجارة بالكسر انتقال شيء مملوك من شخص الى آخر بعوض مقدر على جهة التراضي لكن ربما يراد منه المعنى الثاني كما في كتاب الزكاة فانهم اذا قالوا باستحباب الزكاة في مال التجارة ارادوا بها ما يتخذ حرفة ودكتابا او ما يفعل بقصد حصول الربح كما يرشدك اليه ذلك كما تهم في ذلك الكتاب ثم ان اطلاق اللفظة على كل من المعنيين ليس من قبيل النقل او الاشتراك لكونهما مدفوعين بالاصل ولا على سبيل المجاز لعدم ملاحظة العلاقة حين الاستعمال وجعلها مجازا مشهورا المتوقف فهمه على قرينة الشهرة مبني على كون انصراف الاطلاقات الى الافراد الشائعة من هذا الباب وقد حققنا في الاصول فساده فان الا بد ان يكون من قبيل ما هو من اقسام المشترك مع تأييد ذلك باصالة الحقيقة وعدم حدوث الوضع الجديد وحاصل ذكرنا ما ظهر ظهورا تاما بما يستفاد من الجواهر من التزامه الاشتراك في هذه اللفظة احترازا عن لزوم القول بالاطراد في كثير من المسائل ايرادا على المسالك في اخذه قصد الاسترباح في معناها واعتراضه على المصنف في عنوان الكتاب بالمتاجر المستلزم لما ذكره واستحسان اختياره المكاسب بدلا منه فقال في المحكي عنه انه كان ينبغي العنوان او لا بالمكاسب ثم يذكر بعد ذلك كتاب البيع الذي هو احد افرادها اذا قصد التكسب كما فعله في الدروس لا تخصيص كتاب التجارة به وذكر غيره بكتب مستقلة مع انها جميعا مع قصد التكسب بها من افرادها

وكيف كان فهو مبني على فصول الاول فيما يكتسب به من بيان اقسام التجارة و**ينقسم الى محرم ومكروه ومباح** لان موضوع التجارة لا ان يتعلق به نهي او لا والثاني هو المباح والاول لا ان يكون المنهي عنه ما فيه النقيض او لا فالاول هو المحرم والثاني المكروه والتقسيم الخمسة بزيادة الواجب والمندوب انما هو باعتبار جعل المقسم التجارة التي هي من الافعال الصالحة لهذه الخمسة لا لاجل ملاحظة متعلقها ولو قيل بان الاحكام الشرعية انما تثبت لافعال المكلفين وهي تتعلق بالاعيان في الكتاب والسنة كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى غير ذلك فانه تكون باعتبار صيرورتها متعلقة للفعل وجعل الموضوع معتبرا لاجل الامر جهة الفعل مع كون الافعال الست مقصودة في مقام القسمة لا الثلثة قلنا لما كان من المقرر في محله ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد نفس الامرية الكامنة في الاشياء باعتبار ذواتها او الجهات والحيثيات اللاحقة لها من اجل صيرورتها متعلقة للافعال فاللازم جعل التقسيم الى الثلثة من جهة ملاحظة كون المراعي على ملك هو ما يكون اعراض ذواتها اي الاعيان والاحكام باعتبار ملاحظة نفس الافعال وبالجملة المصلحة والمفسدة في بيع الاعيان والخمر لما كان على وجه ثبت في الاول وعلى الخلاف في الثاني بل الظاهر من وجود المفسدة فيه فقط فيتصف بالاباحة والحرمة باعتبار عرضي

الافعال

الاكتساب بين وفي بيع الاكفان والصرف مثلا لما كان المفسدة راجحة على المصلحة باعتبار صيرورته الاول تشاء لحب موت الناس والثاني لوقوع بائعه في الربوا فيحكم بكراهتها
بخلاف الامر في الوجوب والاستحباب الثابت للتجارة فانهما انما يعرضان للتجارة لا لاجل متعلقها بل لامر خارج عنها كتحصيل الزاد والنفقة لفاقدهما للنفس ولمن لا كواجب
النفقة او تحصيل التوسعة عليهما ولاجل ما قلنا جعل المقسم من زاد على الثلثة هو التجارة كالعلامة في القواعد والشهيد في اللمعة ومن اقتصر عليها هو ما يكتسب به كالمحقق في
الكتاب او موضوع التجارة كالعلامة والحاصل ان الحكم الثابت لفعل المكلف كما انما كان لا تعلقه بالاحكام خصوصية موضوع خاص او بواسطة الامور التي رفع عنه فالتقسيم
الى الثلثة باعتبار الاول والى الخمسة باعتبار الثاني وكيف كان فالخطب في ذلك سهل انما الكلام في بيان قوله المحرم انواع خمسة وتقرير ذلك على وجه الضبط
ان يقال ان الاكتساب اما ان يتعلق بالاعيان او بافعال المكلف فالاول اما ان يكون حرمة التجارة لاجل امر في ذاته او بواسطة امور خارجة والاول هو الاعيان
النجسة ذاتا غير قابلة للتطهير والثاني اما ان يكون جهة الحرمة مما يتعلق بنية المكتسب وقصده او لا فالاول بيع الالات اللهو من العود والزمر وهياكل العبادة الى
غير ذلك مما يأتي والثاني بيع ما لا ينتفع به كالمسوخات برية وبحرية كالقرد والدب والضفادع والجري ونحوها والسباع كالفهد والبازي وغيرها والثاني
[illegible] او لا واجب في نفسه او محرم في نفسه فالاول كالتجارة في تغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم مثلا والثاني كالغناء والغيبة والنوح والنجش وعمل الصورة المجسمة الى
غير ذلك مما يأتي ولنذكر الجميع على وجه التفصيل فالنوع الاول وهو الاعيان النجسة كالخمر والانبذة المسكرة من النبيذ المتخذ من التمر والبتع بكسر
الباء وسكون التاء المثناة او فتحها المتخذ من العسل والفضيخ المتخذ من التمر والبسر والنقيع المعمول من الزبيب والمزر المتخذ من الذرة والجعة المتخذ من
الشعير ويطلق على جميعها النبيذ الا ان الظاهر منه عند الاطلاق هو الاول والاخير وذلك لكون الاطلاق على كل منها باسم الحقيقة في تسمية الطلاق الكل على
الفرد وكذا الفقاع وغيرها من النجاسات التي تشاركها في كلام المصنف مما لا يقبل التطهير فيحرم الاكتساب بها كتابا وسنة واجماعا على التوزيع لا الاول
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير بناء على التعميم في متعلق الحكم كما اذا حذف وجه الشبه في التشبيه ولم يوجد ما يكون ظاهرا في وجه الشبه من او خاصا في المشبه
ولما كان من القواعد المقررة افادة حذف المتعلق العموم اذا لم يتبادر منه شيء خاص فلا بد ان يكون جميع الانتفاعات التي منها الاكتساب محرمة في المذكورات
لعدم ظهور شيء منها وما ربما يقال بظهور الاكل في المأكولات فعلى ظهوره بدوي مع ان صيانة كلام الحكيم عن اللغوية تقتضي التعميم في الانتفاعات وقوله تعالى ويحرم عليكم
الخبائث بناء على كون النجاسات من الخبائث وتعميم متعلق الحكم كما مر وقوله والرجز فاهجر بناء على كون الرجز هو القذر كما عن الجوهري والقاموس وصريح
مجمع البحرين في الاية ولا ريب ان الهجر لا يتحقق الا بالاعراض عن قاطبة الاستعمالات التي منها التكسب وهو دليل على وجوب الاجتناب عن النجاسة في الصلوة ايضا كما
[illegible] قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه فان الاجتناب لا يكون الا برفع اليد عن كافة الانتفاعات المتصورة فيها و
من الالات المذكورة دالة على المطلوب خصوصا وعموما ومن الاخبار خبر الصادق ع في خبر ابي بصير ومهران ان الذي حرم شربها حرم ثمنها وقوله في خبر المراد

ع

عن تحف العقول المتضمن لبيان وجه المكاسب قال او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام ومحرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه
فجميع تقلبه في ذلك حرام والنبوي المروي عن ابن عباس في السرائر والتذكرة كما في ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وخبر جابر بن عبد الله الذي اورده في المستدرك كما قيل
ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والخنزير والاصنام فقيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فانها يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام
ثم قال قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جملوها ثم باعوه فاكلوا ثمنه الى غير ذلك مما دل على استلزام حرمة الاكتساب واخذ الثمن تحريم البيع على نحو
العموم فان القضية الشرطية لو سلم عدم وضعها للعموم فلا اقل من دلالتها عليه ولو بالالتزام العرفي كدلالته تحريم البيع على الفساد ودلالة النهي على الدوام والتكرار
مضافا الى ما في الخبر الاخير من نسبة [illegible] على اليهود لاكتسابهم بما حرم الله عليهم الدال على الملازمة المدعاة بل ربما يؤيد ضعف دلالة الاية على حرمة الاكتساب في ما ذكر فيها تلك
الاخبار بل ظاهرها في التحف عدم حصول الملكية في النجاسات فضلا عن بيعها الموقوف على ذلك وضعف سنده الكل مجبور بالعمل بل لم ينقل خلاف في ذلك وقد ادعي الاجماع
في كثير منها كما يأتي والاصل هو الاستثناء في بعضها كما ربما يستفاد من بعض الكلمات فانه [illegible] الصغرى والانفعال من قال مثلا بعدم قبول توبة المرتد عن فطرة مطلقا كما هو
المحكي عن بعضهم قال بعدم جواز بيعه نعم من ذهب الى قبول توبته باطنا للاستلزام عدمه لخروجه عن التكليف مع جامعيته لشرائطه من البلوغ والعقل وغيرهما او التكليف بما لا يطاق
كما هو مختار الشهيد في الروضة بل ربما انه المشهور كما هو الظاهر منه فلا يبعد حكمه بجواز بيعه وذلك للاصل في قبوله التطهير بعد الاسلام وان لم يرد اليه امواله وزوجته وكذلك
في العصير العنبي فمن جوز بيعه مع حكمه بنجاسته كما هو مختار الشرائع والجواهر والمنهاج وغيرها بل نسب في الروضة الى المشهور بين المتأخرين فانما يكون للاصل عدم دخوله تحت عنوان
النجس ضرورة ان القائل بذلك يحكم بقبوله التطهير من غير استحالة ولا من قال بحصول الاستحالة بعد ذهاب ثلثيه فلا ينبغي تجويز بيعه نظرا الى حكمه بكونه خمرا فيدخل فيما دل على
حرمة بيعها على الاطلاق ومما ظهر جواز بيع الكافر لقبوله التطهير بالاسلام ولعدم دليل خاص على حرمة بيعه وعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعقد وحلية البيع الى غير ذلك كما هو
صريح الفقيه النجفي ومما ظهر حرمة التكسب بالميتة مطلقا والدم كذلك والارواث والابوال مما لا يؤكل لحمه اجماعا محققا ومنقولا عن [illegible]
والتذكرة والمنتهى [illegible] وصريح الرضوي كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه الفساد مثل الدم والميتة ولحم الخنزير والربوا وجميع
الفواحش ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك فحرام ضار للجسم وخبر تحف العقول الذي مر وضعفهما منجبر بما مر من الاجماعات والشهرة المحققة والمحكية بل في الرياض بلا خلاف
في شيء من ذلك [illegible] بالاجماعات تخصيص عموم ما دل على لزوم الوفاء بالعقد وحلية البيع ولا يعارضها ما دل من الاخبار على جواز بيع ما يتخذ من عذرة غير الانسان للتسميد
من عذرته حيث نفى الباس عنه في بعض النصوص لقوة تلك الادلة وترجيحها عليها بوجوه من المرجحات اقواها عدم ظهور الخلاف كما تعرف وعن الرياض مضافا الى الخصوص
الخبر ثمن العذرة سحت وقيل كما عن النهاية وان قيل في عبارته انها [illegible] المفيد والديلمي بالمنع من الابوال مطلقا سواء كانت مما لا يؤكل لحمه او من [illegible]
وعدم انتفاع في التكسب بها وهو ضعيف ان المنع كلية الكبرى فان التكسب حرم بجميع الخبائث حتى ما فرض له انتفاع منظور للعقلاء اول الكلام فان ما دل على حرمتها في
الاية وان كان عاما الا انك قد عرفت تخصيصها بكثير من الاشياء التي يجوز بيعها لمكان الانتفاع بها اجماعا في بعضها ونصا وفتوى في آخر مع ان [illegible] بينه وبين ما دل

على خلقه جميع ما في الارض للانتفاع بها عموما فيه وجه فان الخبائث اعم مما يمكن الانتفاع به او لا وما في الارض اعم مما يكون خبيثا وعدمه وبينهما يكون المرجح مع ا
نصا وفتوى حيث قد عرفت ليس التأييد فيه بين العلماء منحصر فيهما وهما شاذان هذا مع ان لبعض النصوص صريح في الجواز كالموثق عن بول البقر يشربه الرجل قال ان
ان كان محتاجا اليه يتداوى يشربه وكذلك بول الابل والغنم والخبر عن شرب الرجل ابوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له ان يشربه قال نعم لا بأس
ولا يكفي ما في المتمسك بهما فان غاية ما يستفاد منهما جواز الشرب لضرورة التداوي وهو اعم من جواز الاكتساب بها فان بيع الحشرات حرام قطعا وان كان في بعضها انتفاع
لبعض الامراض نادرا وقد تقرر ان الانتفاع المعتبر في صحة الاكتساب هو الغالب منه دون النادر الذي غير مقصود للعقلاء غالبا ضرورة عدم خلو شيء مما خلق عن فائدة و
نفع مع ان الظاهر منهما عدم جواز شربها في غير مقام الاحتياج وذلك مما يؤيد مذهب المفيد مع ان المستفاد من الاخبار ان عدم جواز شربها في غير مقام التداوي كان مسلما عند
الراوي وانما سأل عن جوازها في الضرورة فتفرغ عنه الباس فعمدة الدليل هو الاول فتبصر و يحرم التكسب ايضا بالخنزير والكلب اجماعا محققا ومحكيا عن جماعة
مضافا الى خصوص الرضوي المتقدم المنجبر بما مر وخبر تحف العقول وخصوص الموثق بابن المجمع على تصحيح رواياته وفيه ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت وكذا غيره
ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا بأس ويستفاد منهما اختصاص المنع بما عدا كلب الصيد المعلم وهو اجماعي ايضا كما عن المنتهى والمهذب
وغيرهما وبهما يخص اطلاق ما دل على عدم جواز الاكتساب بالكلب مطلقا كقوله السحت ثمن الميتة وثمن الكلب كما ظهر عدم اختصاص الجواز بالسلوقي
الذي هو قرية في اليمن فما عن الشيخين من اختصاص الجواز بالسلوقي ضعيف في الغاية محجوج باطلاق الروايات و منقول الاجماعات نعم قد يختص ذلك
في غير الصيد من نحو الغنم واختلف في العقيد وكثير من المتأخرين كالفقيه النجفي وصاحب المنهاج وغيرهما وكثير من المتأخرين كما في الرياض عدم الجواز وعن الاسكافي
والحلي وكثير من المتأخرين كالعلامة في القواعد والشهيدين في المعتين الجواز ولذلك قال المصنف في كلب الماشية والحائط اي البستان ونحوه الدار
والزرع قولان المنع للاطلاقات كالنبوي اذا حرم شيئا حرم ثمنه وما في رواية التحف من حرمة جميع تقلبات النجس التي منها الاكتساب به وما دل على ثمن ما عدا
كلب الصيد سحت كما مر وتقييد الاخبار المتقدمين ويجمع ذلك تخصيص الاصل والعمومات الدالة على جواز البيع ولزوم الوفاء بالعقود بما دل على جواز بيعها ان
حيث كون لها ذوات منفعة محللة ومن ذلك ظهر دليل الجواز ايضا حيث ان الاصل والعمومات ومعارضة الخبرين بما في الصحيح للاخرة لا كلب الاكلب صيد او ماشية بناء على
دلالة لفظ الخبر فيه مع المقارنة بكلب الصيد على الاتحاد في حكم الماشية معه وانه لو لم يجز بيعه فلا يكون فيه خير مع عدم القول بالفصل بينه وبين الحائط والزرع وان حكي
القول بالتفصيل في المسئلة عن بعض لكن لم يتحقق قائله لكن في دلالته نوع مناقشة كما لا يخفى وربما يستدل بعموم ما في الرضوي كل امر يكون فيه الصلاح للعباد وقوام لهم في امورهم من جهة
الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وهبته وعاريته الا انه لا يقاوم ما مر من الادلة
على الحرمة ولا سيما الخبرين اللذين احدهما معتبر السند ومخصص لهذا العام ودلالة الصحيح ايضا ضعيفة لعدم انحصار الخير في التكسب بالكلب بل الظاهر ان ربما يكون هو كثرة الانتفاع
الحاصل منه ولو لم يكن معارضا بالموثق المتقدم لكان القول بالجواز قويا مع ان الظاهر من الخبرين ان الاكتساب بالكلاب التي ينتفع بها يكون تحت ضرورة ان غيرها من

الكلاب

الكلاب لا يقاوم البيع والشراء فيهما بل لا قيمة لها راسا اصلا وربما تمسك في جواز الاكتساب بها بما دل على لزوم اداء القيمة على من اتلف شيئا منها في رواية السكوني في خصوص
كلب الصيد وما دل على اداء الكبش في كلب الغنم من رواية ابي بصير وعشرون درهما في كلب الحائط وقفيز اطعام في كلب الزرع في رواية ابي بصير المتقدمة وفيه ان ذلك
اعم من جواز الاكتساب كما لا يخفى وصرح به ايضا في شرح القواعد النجفي وغيره وعدم لزوم اداء القيمة في اتلافه في النصوص من اقوى الشواهد مع اعتبار القيمة في اتلاف الحيوان
الذي لا يقوم المثل ولذلك ربما يضعف قول من عمل برواية السكوني وليس بما دل على اربعين درهما في كلب الصيد تأمل **فرع** يعتبر في كلب الصيد المعلم
والظاهر عدم صدق العنوان عليه لا لبدان يسترسل اذا اغرى وينزجر اذا زجر عنه ولا يأكل صيده ويصير ذلك صادرا عنه على التكرار بلا خلاف كما في الرياض في
الاولين وعلى الاظهر الاشهر بل عن غير واحد من ناصر بالاجماع المنقول عن جماعة في الثالث وذلك لان المشتق لا يصدق على من لم يصدر عنه المبدأ فلا يقال الصيود لما لم يصد
عنه الصيد وقد عرفت ان الحكم بحلية الاكتساب في الخبر انما علق على الصيود من الكلب وكذلك لا يقال كلب الصيد لما لم يصد وان كان معلما بل وصف المعلمية يتوقف صدقه على غير
الصايد وقد صرح في الاخبار بما اعتبرناه ايضا وفي الاية والصحيح اذا اكل فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه والدالة على الشروط المتقدمة ايضا و يحرم التكسب ايضا بالمايعات
النجسة بالذات او بالعرض مع عدم قبولها للتطهير مع عدم ستر التهاء واستهلاكها كما هو الاظهر الاشهر بل لم نعثر على خلاف فيما حضرني من كتب الجماعة الا عن
العلامة في احد قوليه فقال بالطهارة بها مجاز يتبعها المطلق وان خرج عن الاطلاق ويقر اسمه وعنه ايضا قول اخر بطهارة الدهن خاصة اذا صب في الكثير فضرب فيه حتى
اختلط اجزاؤه به وان اجتمعت بعد ذلك لكنه مردود بعدم امكان اختلاط الماء بجميع اجزاء المايع مع بقاء اسمه وهكذا الامر في الدهن ايضا ولذلك اطلق الاصحاب عدم جواز
الاكتساب بها وان فرض وجود نفع قليل في بعضها ضرورة ان عمدة المنافع موقوفة على الطهارة ولو سلم جواز استعمال بعضها او كلها كالدبس بطعم النحل او الدهن للاعمال
الصابون وغير ذلك فلا ملازمة بينه وبين جواز بيعها كما يظهر ذلك من قولهم بجواز استعمال العذرات للتسميد مع عدم جواز الاكتساب بها وربما يشكل في جواز بيع
الدهن لعمل الصابون من حيث ان ذلك خروج عن الاصل الاصيل من غير وجه دليل حيث انه منحصر في الحاق بجواز الاكتساب به لفائدة الاستصباح تحت السماء او مطلقا و
اثبات الحكم المخالف للاصل بمثل ذلك الوجه الاعتباري نظر ظاهر ولذلك قد استشكل فيه في المسالك مع ان الصابون لا يجدي لتطهير الدهن الطاهرة والاستعمال فرع على
يتوقف على استعمال الدهن ولا العجين المتنجس فان صح بيعه مبنى على قبوله التطهير فان قلنا بامكانه بعد جفافه بحيث وصل الماء الى جميع اجزائه فالظاهر جواز بيعه كالعلة
بعيد ذلك وربما يؤيده ما في بعض النصوص من الحكم بالجواز والاصل في الجميع ما مر من النصوص الدالة على انه اذا حرم الله شيئا حرم ثمنه وما في رواية التحف من ان جميع
تقلبات النجس محرم معتضدا بالشهرة العظيمة بل بالاجماعات المنقولة المخصصة بها عمومات الكتاب والسنة فلا اشكال في المسئلة نعم ربما يشكل في الفروع التي
البيانات وتحقيقها ليس من وظيفة الفقيه المستنبط للشرعيات فكل مكلف بما يؤدي اليه فهمه فيها وقد ظهر مما مر ان الحكم مخصص على الدهن بجميع اصنافه لفائدة
الاستصباح تحت السماء كما ادعي عليه الشهرة المتقدمة بل المطلقة في الرياض وشرح القواعد بل الاجماعات المنقولة عن ابن زهرة في الغنية والحلي وغيرهما مضافا
الى المرسل المحكي روايته عن المبسوط مع ان الحكم بجواز الاكتساب مخالف لما مر من العمومات والاطلاقات الدالة على حرمة التكسب مطلق النجس والمتنجس فيقتصر في المخالف للاصل على
القدر المتيقن المتفق عليه وهو ما يكون تحت السماء فالقول به وفاقا للرياض والشرح المزبور لا يخلو عن القوة مع كونه موافقا للاحتياط ايضا وقد نسب الى كثير من المتأخرين منهم الشهيد

في الروضة اختيار الجواز مطلقا للاطلاق المعرض الصحيحة وغيرها فمنها الصحيح اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك ومنها موثقة في جرذ مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت فيستصبح به قال في بيع ذلك الزيت يبيعه ويبينه لمن اشتراه ليستصبح به الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الغير المقيدة بكونه تحت السماء وعدم صلاحية المرسل لمعارضتها لان شرط التعارض هو التكافؤ المفقود في المقام مع ان الاصل هو الجواز مضافا الى الخبر لكن الحكم لتعبدي [illegible] عدم الجواز لو ثبت فلابد ان يكون للاجل وصول دخان الى السقف وتنجسه او ظله وفيه وجه في الفاء فان دخان النجس ليس بنجس مع دعوى الاجماع على ذلك في الروضة ولو سلم فلا دليل على رفع سلطنته الا كغيره عن نحو هذا التصرف في ملكه مع ان الاصل عدم [illegible] اطلاق الادلة [illegible] ان عمدة الاشفاع انما يكون باستعمال على هذا النحو هذه وجوه الحكم على سبيل الاطلاق وفيها اولا ان الخبر المقيد ان لم يصلح لتقييد الصحاح المزبورة الا ان فيه جبره بالاجماعات المنقولة والشهرة بين الطائفة [illegible] على ذلك [illegible] الاطلاق ضعيفة اذ الحق انها في جهة عدم ذكر القيد [illegible] في الحكم بالاتحاد [illegible] ودل ما [illegible] على التقييد بعد فرض حجيته والخبار ضعفه سندا بالعمل والشهرة ولا الاصل فقد عرفت انقطاعه [illegible] العمومات المتقدمة [illegible] والمنع على الاطلاق فلابد من الخروج عنها على القدر المتيقن المتفق عليه ولا يقبل احتمال التعبد فلا يوجب اطلاق الحكم بالجواز ونظيره الكثير في الشرعيات [illegible] ودلالة التعبد الخبث في البئر مع فرض كون حده طاهرا على القول بنجس البئر الى غير ذلك وكيف كان هل يلزم اعلام المشتري في بيع الدهن المتنجس الظاهر نعم نظرا الى الصحيحين [illegible] بمقتضى القاعدة ذلك ايضا في كل رافع الحرام الا ان مع عدم الاعلام لا يقبل المعاملة فاسدة بل يثبت الخيار للمشتري فانه ليس بادون من التدليس المثبت للخيار او العيب الموجب مع علم البائع به حين العقد للاصالة صحة المعاملة ولزومها واثبات الخيار في الموارد المذكورة انما هو لقاعدة الضرر المخصوص الخاصة ثم ان قول المراد في ذلك حجة لكونه زائد عليه وعلى ظهر ان الحكم بالجواز الكتب بالدهن انما يختص [illegible] بالاخبار [illegible] كما هو صريح الصحيحين المذكورين المفيد انه لا يجوز ان يباع ولا يستصبح بما يذاب من شحوم الميتة والبانها للاصل المستفاد من العمومات المتقدمة وعدم وجود المخرج فضلا عن الاجماعات المنقولة عن جماعة والروايات الدالة على منع الانتفاع بالميتة واجزائها التي تحلها الحيوة فمنها الصحيح الميتة ينتفع بها بشيء قال لا وفي الخبر ان لا ينتفع من الميتة [illegible] ومنها لا يشتفع في الميتة باهاب ولا عصب فضلا عن عموم الاتفاق في مسئلة الاكاغ بعضهم وان كانت مورد [illegible] الكلام في جماعة من متأخري المتأخرين في الرياض بل ربما نسب الى الروضة ذلك ايضا ولكن عبارتها صريحة في عدم الجواز والحكم الاحكام في المحرم وفاقا للقواعد وشروح اللمعتين والرياض والمنهاج وغيرها من كتب الجماعة وهل يجوز الانتفاع بلا مباشرة وتوجب كرقه لسب علم في كلب او سقوط او غيره والجواز مختار البعض ولا يبعد الاشكال في انصراف الاطلاقات بل وقد دل العمومات على ذلك لكون الظاهر منها الانتفاع بالمباشرة وليس عن امره بالمرة مع انه لا يبعد كونه من الافراد النادرة مع فرض فيقع الاطلاق الادلة عليه لا يصلح للمعارضة على اطلاق الاخبار القاصرة سندا ودلالة للادلة المتقدمة فلا تعويل على شيء منها ثم انه لا فرق بين كون الميتة ما يؤكل لحمه وعدمه للاطلاق الادلة بل وعموم معها فانه لا ريب في كونها نجسة كما انه قد ظهر عدم شمول الميتة لغيرها في النفس الطاهرة

مكان الانتفاع به الثاني ما يحرم لكسب الالات المحرمة كالعود والطبل والزمر وهياكل العبادة المبتدعة كالصنم والصليب والات القمار كالنرد والشطرنج وغيرها بلا خلاف فيه في الجواهر وبالاجماع المستفيض النقل كما في الرياض عن كلمات جماعة بل لا يبعد دعوى الاجماع المحصل عليه كما نص عليه الاول ايضا مضافا الى ما في خبر تحف العقول عن الصادق انما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والاصنام وما اشبه ذلك الى ان قال فحرام تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وجميع التقلب فيه في جميع وجوه الحركات وخبر ابي بصير المروي عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن الصادق في بيع الشطرنج حرام واكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة والمقلب يده فيها كالمقلب يده في لحم الخنزير نعم ربما يشكل فيما اذا فرض ان يكون لشيء منها منفعة محللة معتد بها وقصد بالتكسب بها تلك الجهة فيقع التبعيد عن جواز بيعها في المسالك وتبعه جماعة من متأخري المتأخرين كما في الجواهر ومال اليه في الرياض قال فلو فرض لها منفعة محللة وقصدت ببيعها وشرائها بحيث لا يلغى في العادة سفاهة اتجه الجواز فيه وفيما لو كان المكسور ما قيمة وبيعت ممن يوثق به بالكسر للاصل وعدم دليل على المنع تشمل محل الفرض لندوره فلا تشمله العموم المتقدم وصرح في التذكرة في الحكم على جوازه فيما لو كان المكسور قيمة وبيع للكسر واطلاق كلام الاصحاب والعموم المذكور في خبر التحف من قوله وجميع التقلب فيه في جميع وجوه الحركات يدفع ذلك والقول بعدم شمول العموم للافراد النادرة كما ترى فانهم ذكروا في عمدة الفرق بين الاطلاقات والعمومات عدم شمول الاولى للافراد النادرة بخلاف الثانية مع ان المستفاد من كلمات الشارع عدم جواز الانتفاع بالمذكورات مع ان هذا الانتفاع قليل بالنسبة الى غيرها فلا يوجب جواز الاكتساب بها كما لا يوجب جواز بيع الحشرات ونحوها كالايات وكما لا يوجب صحة الاكتساب بالاعيان النجسة مع ان بيعها يحتمل نحو هذا ليس الا التعويل على لفظ الاطمينان في الموضوعات وفي حجية لا يخفى هذا مضافا الى ان الظاهر من تعلق النهي بالاكتساب بها عدم مطلوبية تحصيلها في الخارج على الاطلاق وفي بيعها للمنفعة المحللة او للكسر زيادة تولدها الغير المقصودة لصاحب الشرع بل عدم الترخيص للمشتري للاتلاف وكسره محتمل مع ان كون ذلك داخلا تحت ما دل على الحرمة من الاجماع والاخبار اظهر من دخوله تحت ادلة لزوم العقود وصحة المعاملة كطرد باب قال شيء من ذلك في اتخاذ الاواني من الذهب والفضة وان احتمل صحة استعمالها في غير الاكل والشرب بعضهم كما قيل انها للادخار وتزيين المجالس وغيرها من المنافع المقصودة الا انك قد عرفت ان المعيار في الجواز هو المنافع الغالبة المعظمة فلا عبرة بمثل تلك المنافع النادرة مع ان الاجماع المنقول عن التذكرة وادعاء نفي الخلاف عن كشف الرموز على حرمة اتخاذها واستعمالها يبطل ما ذكرناه ومن ذلك يظهر الحال فيما لو فرض بيع الالات المحرمة وبالجملة فالمقصود عدم جواز الاكتساب بها مطلقا لما عرفت وفاقا للجواهر وغيره ويلحق بها الدراهم الخارجية والنقديات المصنوعة للجواهر والانقشة فلا يجوز عملها للاستعمال والانتفاع بها ولا الاتجار بها ولا الاكتساب بها للجميع وجوه من غير فرق بين قصد الجهة المحللة وغيرها وقد صرح بذلك النفي تمسكا بظاهر الاجماع والاخبار لما في الكسب بها من التوصل الى الحرام وقد استشكل في ذلك في الجواهر ثم ذهب الى المختار رسالته ولكن لا يخفو ضعفه من حال اليمن قشرة حرره انه لو سلم كون عملها حراما فلا يسلم كون بيعها ايضا كذلك ولو سلم مع اعلام البائع تلك التعليطات وغيرها فان ذلك ليس الا نظير تزيين الجارية وبيعها حيث يقولون بثبوت الخيار للمشتري مع الجهل مع ان بيع الجارية المغنية مع عدم قصد الغناء المحرمة جائزة وذلك لمكان الفرق بين الموصوف بصفة محرمة والمقصود بصورة تكون كالآلة وكون ما نحن فيه من

العرب الثاني حمل نظر وكيف كان فلا ريب ان الاحتياط يقتضي كونها كغيرها مما سبق بل لا يبعد دخولها تحت العمومات لما عرفت منها من ان الفساد الذي عليه يدور حرمة الاكتساب ثم انه لو كان لمادتها قيمة فلا يجوز اتلافها بل اللازم تغيير الصورة بحيث لا تقوم بها الهيئة المذكورة ومع ذلك لو كسرت بالمادة فلا باس به ولا يمكن القول بالجواز مع فرض تغير الصورة ايضا اذا قصد ببيعها انتقال نفس المادة منها لعموم ادلة المنع فلا يثبت بذلك خيار تبعض الصفقة لعدم التفكيك بينهما حين كونهما شيئا واحدا كما هو ظاهر

الثالث ما يقصد به المساعدة على المحرم كبيع السلاح مثل السيف والرمح وغيرهما **لاعداء الدين** مطلقا مسلمين كانوا ام مشركين اذا كان في حال المحاربة اجماعا كما ادعاه النجفي وصاحب الرياض وللنصوص المستفيضة المعتبرة منها صحيحة علي بن جعفر سأل اخاه عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا باس وخبر هند السراج قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله اني كنت احمل السلاح الى الشام فابيعه منهم فلما ان عرفني الله هذا الامر ضقت بذلك وقلت لا احمل الى اعداء الله فقال احمل اليهم وبعهم فان الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم فان كان الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك الى غير ذلك من النصوص الدالة على المطلوب وضعفها منجبر بعمل الطائفة وكذا دلالة في الاول منها بناء على كون نفي الباس اعم من الحرمة بل قد سمعت دعوى الاجماع عليه مضافا الى ما دل على حرمة المعاونة على المحرم المستفيضة لفظا الاعانة ايضا وان كان فيه نوع مناقشة والظاهر عدم اعتبار مع قيام الحرب قصد الاعانة في حرمة بيعه لاطلاق النصوص والفتاوى والاجماع بل فيه نعم لو فرض كون المقصود هو الاعانة عليهم فلا يبعد حرمته كتابا بل وان لم يكن الحرب قائمة كما هو مختار الجواهر وشرح القواعد والمنهاج وغيرها ح فالمعتبر فيه احد الامرين ولا بد منهما بناء على صدق الاعانة بدون القصد ايضا فكلام ظاهري مردود انه بناء على ذلك يلزم حصول الاعانة على الاثم في اكثر المباحات جميعها فان الاثم والكفر فهذا واحد الاعانة يتوقف على امور لا نهاية لها كما لا يخفى ولا يمكن حصول فعل بدون المعاون اصلا وهذا كما ترى ومما ظهر انه لو لم يكن الحرب قائمة ولم يقصد الاعانة ايضا فلا حرمة **وقيل** كما عن الشيخين والديلمي والحلبي **يحرم مطلقا** لبعض الاخبار المطلقة كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة والمروي في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة اصناف الى ان قال وبائع السلاح لاهل الحرب ولا ريب في ضعف هذا القول فان التعارض بين هذه والنصوص المتقدمة ليس الا من قبيل تعارض المطلق والمقيد فيجب حملها على صورة قيام الحرب بلا اشكال فضلا عن عدم التكافؤ بينهما ضرورة اعتضاد ما تقدم بالشهرة التامة بل يمكن معارضة ما دل على الجواز على الاطلاق كالخبر ان رجلا صيقلا اشترى السيوف وابيعها من السلطان اجائز لي بيعها فكتب لا باس به فتأمل وقد الحق باعداء الدين قطاع طريق المسلمين وغيرهم مما [illegible] للاصل وخصوص المرسل المنجبر وفي جواب ابن محبوب المجمع على تصحيح ما يصح عنه قلت اني ابيع السلاح قال لا تبعه في فتنة وهذا هو المحكي عن جماعة كما هو صريح الرياض والروضة والمنهاج وغيرها وفي الحاق ما يكون جنة للقتال كالدرع والبيضة ولباس الفرس المسمى بالتجفاف وجه قوي وان انكر ذلك في الروضة للاطلاق النصوص [illegible] وما دل على الجواز من الصحيح عن الفتيين [illegible] قال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ولا يصح للمعاونة [illegible] مع صدق الاعانة مع القصد قطعا وربما يقال بعدم الحرمة في المذكورات لعدم صدق السلاح عليها قلت ولو سلم فلا ريب في كون ذلك موجبا لاقتدارهم على القتال كما هو مختار الرياض ومن المكاسب المحرمة **اجارة المساكن والحمولات** وهي الحيوان الذي يصلح للحمل كالابل والبغال والحمير والسفن واجارتها **للمحرمات** كالخمر وركوب الظلمة واسكانهم للاجلة **وبيع العنب** والتمر ونحوهما مما يعد من المسكر **ليعمل خمرا** او مسكرا **او الخشب**

ليعمل

ليعمل صنما سواء شرطه في العقد ام حصل الاتفاق عليه للاجماع المنقول عن الشهيد صريحا في خصوص الفرضين وفي الرياض الاجماع ظاهرا ولا يبعد لعدم ظهور مخالف في ذلك اصلا وصراحة النصوص كخبر جابر سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤجر بيته فيباع فيه الخمر فقال حرام اجرته وخبر عمر بن حريث سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التوت ابيعه ممن يصنع الصليب او الصنم قال لا الى غير ذلك من النصوص الدالة باطلاقها على ذلك وانما لم يعمل بها على الاطلاق لمعارضتها بما دل على الجواز مع عدم القيدين كما يأتي ومع ذلك فلو حصل الشرط من المتعاقدين في ضمن العقد على فعل المحرم من المبيع او اتفقا على ذلك بحيث بنى العقد عليه وان لم يعلن المحرم لم يحصل العقد كان العقد فاسدا لما مر ولحصول الاعانة على الاثم الموجب للفساد كما مر في نظائره وربما يتعدى لذلك الحكم في صورة ما اذا علم او ظن ارتكاب المحرم في الاعيان المستأجرة او المبيعة كما هو المحكي عن التهذيب والمسالك والروضة ونهاية الشيخ وغيرها في الاول وعن الشهيد الثاني في ذلك من صورتي العلم والظن الا ان المشهور ومنهم المصنف انه **يكره بيعه ممن يعمله** مع عدم الشرط والاتفاق للمطلقين لفظا والاصل والعمومات الدالة على لزوم الوفاء بالعقد وحلية البيع وكونه ولا مخرج منها عدا ما دل على حرمة المعاملة لاجل الغايات المحرمة عاما ومن النصوص المزبورة والاول لا يشمل محل الفرض اذ الغاية في المعاملة في [illegible] ترتب الافعال المحرمة ولا يكون ذلك مقصودا للبائع وان كان ربما يتشبث بان العقد في قصد المشتري يكفي في الفساد ضرورة عدم التفكيك في فساد العقد من احد الطرفين عن الفساد في الطرف الاخر الا ان ظاهرهم اعتبار القصد من البائع لعدم صدق الاعانة في الصورة الاولى ولا الثانية فلعل [illegible] فضلا عن الاصول والعمومات المعتضدة بالشهرة التي هي من اقوى المرجحات بخصوص النصوص الكثيرة الدالة على الجواز كصحيحة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله عن الرجل يؤجر سفينته او دابته لمن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا باس وخبر محمد بن ابي نصر سألت ابا الحسن عليه السلام عن بيع العصير فيصير خمرا قبل ان يقبض الثمن فقال لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك باس فاما اذا كان عصيرا فلا يباع الا بالنقد وخبر رفاعة الذي عده صحيحا في الرياض عن الصادق عليه السلام انه سئل عن بيع العصير ممن يخمره فقال حلال السنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا الى غير ذلك من النصوص المتظافرة المستفيضة الصريحة في الجواز مع علم البائع بكون مقصود المشتري ايقاع المحرم بل ربما يدعى على ذلك السيرة القطعية التي هي اجماع فعلي في المسألة كما صدر عن لسان النجفي قال ولعلها سيرة المسلمين لجوازه اذ عادتهم المعاملة مع الملوك والامراء فيما يعلمون صرفه في تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم والباطل وفي اجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلك وبيع المطاعم والمشارب للكفار في نهار شهر رمضان مع علمهم باكلهم فيه وبيع بساتين العنب منهم مع علم الاد [illegible] بجعل بعضه خمرا وبيع القرطاس منهم مع العلم بانه مما يتخذ من كتب الضلال الى غير ذلك قلت وفيما ذكره اشار ايضا قد ارتضى مختاره سابقا وربما يظهر من الاخبار وعدم فاعلية قصد المشتري كون المعاملة للامر ترتب المحرم لفساد المعاملة ضرورة ان قوله لم يكن به باس ليس سؤال الى الرادي في خبر محمد بن ابي نصر ممن يعلم انه يجعله حراما كالصريح في ذلك فظهر ان ما اختاره الاكثر هو الاظهر لما عرفت من الاصل والعمومات والنصوص الخاصة ولو عورض بما دل على حرمة التعاون على الاثم اجيب بمنعه ضرورة عدم صدقه بدون القصد ولو سلم اعتبار قصد الحرمة في الصحة كما يظهر من الرياض فقال بان عدم قصد غير ذلك يكفي في الاعانة بهذه العبارة فاذا علمنا انه يعمل وجب علينا نقضه وزجره عنه فكيف يجوز لنا اعانته عليه بما هذا الا امر عجيب [illegible] فبعد تسليم [illegible] مطلق الاعانة في فساد المعاملة كما هو

فاهر في حكمهم بالكراهة في المقام فضلا عن ان النهي الموجب للفساد انما يكون فيما اذا تعلق بنفس المعاملة لا بامر خارج فيما كان بين المنهي عنه والمامور به عموم من وجه فالوجه الصحة
من القسم مع قوة اشتراك ما يكون بينهما عموم مطلقا ايضا لانه قد تبين فساده في الاصول هذا وفي ذلك كله ظهر ضعف ما في المسالك من الحكم بالحرمة في صورة العلم بان المشتري يعمل الانية
المحرمة بل حكي بذلك في صورة غلبة الظن ايضا ولعل في الثانية لا مدخول لها تحت الاطلاق بل على حرمته للاعانة مطلقا عرفا وفيه اشكال **الرابع ما لا ينتفع به**
اصلا او ينتفع لكن على سبيل الندرة بحيث لا يبذل الثمن لاجله بغايته عرفا **كالمسوخ** مطلقا **برية كانت كالدب والقرد او بحرية**
كالجري والسلاحف وكذا الضفادع والطافي وهو السمك الميت في الماء وهو المناسب للعبارة لا الحب السياق اللاتي المشمول لانه في المسوخ
البرية لا البحرية وكذا الكلب في ذلك سهل والحق بالمسوخ العقرب والزنبور والوزغ والذباب واشباهها كالبعوض والقمل والعنكبوت وغيرها وبالجملة جميع ما لا ينتفع به غالبا
ولم المعاملة عليه بنفعها الحب العرف للاجماع بقسميه فضلا عن عموم ما دل على فساد المعاملة مع السفهاء وما دل على فساد المعاملة التي تشتمل على الاعانة على الاثم اذ لا ريب
في حرمة تصرفات السفيه في امواله اثر مال لكونه منهيا عنه وعموم نقد البحث فيما ذكر مثاله للعنوان المزبور في الحشرات في الهوام التي ضبطت بالاحتياج الى الماء وشم الهواء
كالفارة والحيات والخنافس والعقارب وجميع الدواب الصغار وما ينفصل عن الانسان من شعر او ظفر او بصاق ونحوها مما لا تجوز المعاملة عليها لعدم وجود النفع فيها
غالبا نعم لو فرض ان لها منفعة معتدة بها بحيث يخرج المعاملة عليها عن معاملة السفهاء فلا يبعد صحة الكسب بها كما في العلق ودود القز ونحل العسل واشباهها مما يكون لها منفعة
مقصودة للعقلاء بخلاف نحو بيع القرد مثلا للطواف للتلعب مثلا فلا يجوز للادلة المتقدمة ومما ذكرنا ظهر ان المعيار في صحة الاكتساب هو وجود المنفعة على النحو الذي مر فمهما
وجدت صحت المعاملة والا فلا ومجرد المسوخية او كونه غير ذي النفع غالبا لا يوجب فسادا والعقد للاصول ونحو قوله تعالى احل الله البيع الذي قد ادعي العلامة في المختلف على اجماع
العلماء في جميع الاعصار والاصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الاية في كل بيع مع ان قلة النفع كيف توجب الفساد مع انه ليس اقل من جواز الاكتساب بكثير من
الادوية والعقاقير مع صحة المعاملة عليها بالسيرة القطعية بين المسلمين فالذي للابدان نزل كلام من اطلق الحكم بالفساد في الحشرات والمسوخات على الفرض عدم
وجود منفعة فيها او على الحكم بحسب الغالب كما عن الشيخ وقد يبين في مطلق طهارتها الاثري حكمهم بصحة المعاملة فيما ينتفع بها نفعا بينا كالفيل ونحوه للانتفاع بعظمه وظهره مضافا
الى خصوص خبر عبد الحميد بن سعد سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن عظام الفيل يحل بيعه وشراؤه للذي يجعل منه الامشاط فقال لا باس قد كان لابي منه مشط او امشاط وفي خبر آخر
عن العاج فقال لا باس وان لي منه لمشطا وحاصل ظهر ضعف ما ورد في منع البيع والشراء بالقرد مطلقا بل لا بد من تقييده بما اذا لم يكن له نفع معتد به واذا كان له
منفعة محرمة كالاطافة به للتعيش بها او انه ليس فيه نفع بين ذلك مضافا الى ما دل على قبولها الشاذكية كما يستفاد من بعض الاخبار الدالة على ذلك وعمل المشهور عليها واذا قبلها ما نذكره
فيصح فيحتمل انها لاجل الانتفاع في جلودها كما ربما يلوح من جواز بيع السباع بذلك لورود نصوص صريحة في الجواز في بعضها كما في كتب الجماعة **ولا باس ببيع سباع الطير كالصقر**
والهرة والفهد وفاقا للاكثر المتاخرين كما في الرياض بل الاكثر من المتقدمين كما في الغنية حيث صرح بجواز التجارة في الفهود والبزاة وسباع الطير التي يصاد بها
والشيخ في المبسوط حيث قال والطاهر غير الماكول مثل الفهود والنمر والفيل وجوارح الطير والصقور والبزاة والشواهين والعقبان والارانب والثعلب وما اشبه ذلك فهذا كله يجوز

بيعه

بيعه قلت والاصل في ذلك كونها من الاعيان الطاهرة القابلة للانتفاع فيشملها الاصل والعمومات وخصوص بعض من قبولها الشاذكية كما هو المدلول عليه في بعض النصوص كما
اشتمل على صحة بيع جلود السباع عموما كالمروي عن قرب الاسناد عن جلود السباع وبيعها وركوبها ايصلح ذلك قال لا باس ما لم يسجد عليها وما اشتمل على خصوص بعضها كالصحيح عن
الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم واخر لا باس بثمن الهرة والخبر عن بيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قلت نعم قال ليس به باس الى غير ذلك مما دل على جواز
اتخاذ جلودها وركوبها الدال على قبولها الشاذكية الموجبة لصحة الانتفاع بها لا صل استفادة طهارتها منها فلا اشكال في المسئلة بل لا خلاف يعتد به الا ما حكي عن ظاهر ابن ابي عقيل و
سلار حيث نفيا الجواز مطلقا وعن النهاية باستثناء الفهود خاصة لمكان الانتفاع منها بالاصطياد وهم محجوجون بما تقدم ولعل نظرهما الى عدم النفع الا انك قد عرفت ما فيه وقد
عرفت ان المعيار هو وجود النفع المقصود للعقلاء بل ربما ظهر من الجواهر جواز بيعها ولو لم يتعلق القصد بالانتفاع منها لكنه اذا فرض وجود نفع معتد به فيها ولا خلاف
يسمع في الخلاف قال المصنف **وفي بقية السباع** كالاسد والنمر والفهد ونحوها **قولان اشبههما الجواز** وقد عرفت القولين فيها دون ما مر لعدم
وجود قول معتد به فيما تقدم والا فقد عرفت الخلاف في سوابقها ايضا ووجه الجواز قد ظهر لك مما مر **الخامس الاعمال المحرمة** في نفسها **كعمل الصور المجسمة**
ذوات الارواح اجماعا على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم في المحكي عنه حيث لم يجد مخالفا في كتب الجماعة وخصوصا فيما لو وجد المخالف لنقله نعم قد وقع الخلاف في
الصور الغير المجسمة اذا كانت من ذوات الارواح فعن اكثر العلماء الجواز تمسكا بالاصل والاطلاق ما دل على جواز الاكتساب في طلب المعيشة والرزق بكل نحو كان وعدم دلالة
النصوص الواردة في الباب على ازيد من ذلك وفي المسالك والروضة والرياض تقوية الحرمة على الاطلاق لما رواه الصدوق في الصحيح في كتاب عقاب الاعمال عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ثلثة يعذبون يوم القيمة وعد منهم من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها فان الخبر باطلاقه دال على حرمة التصوير الا ما خرج عنه وهي المجسمة و
غيرها وكذلك غيره من الاخبار كالخبر في تحف العقول المشتمل على قوله عليه السلام وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحاني فحلال تعلمه وتعليمه وصحيح محمد بن مسلم سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان بل في صحيح ابي العباس عنه ايضا اشعار او ظهور في ذلك قال في قوله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل
قال والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه الى غير ذلك من النصوص المعتبرة المطلقة المحرمة عن الاصل المعتضدة للاطلاق الدال على جواز التكسب في طلب الرزق والمعيشة
للتكليف من الغموض والاشكال وان كان لا يبعد في النظر الحرمة على الاطلاق كما ارتضاه الشهيد الثاني وهو المحكي عن القاضي والحلبي ايضا لانه لا شك في كون المنقوش من الصور داخلا تحت
الاطلاق مع ان الظاهر المتبادر من اطلاقها ولو سلم كونه اطلاقيا فلا محالة يكون من الافراد الشائعة بل صنعة المجسمة يكون من افراد الافراد بل نادرة فلو لم تكن الا الاطلاق
مقصورا على الافراد الشائعة فلا اقل من شموله لها لا سيما مع ما في بعض الاخبار من اطلاق النقش وعلى التماثيل بالعراقة مضافا الى ما في خبر التحف من الجمع المضاف المفيد للعموم وليس
للمخالف عدا الاصل والاطلاقات التي عرفت لزوم تقييدها بهذه وما في شرح القواعد والجواهر من دلالة النفخ المامور به في بعض النصوص والقلع وكسر الرأس ونحوها على التجسيم من الصور
اذ النفخ يدل على تمامية الهيكل المفترق مع ذي الصورة بعقد الروح فيه ونحوه كذا الكسر والقلع مع تايد الجميع بفهم المشهور فيه اولا عدم ظهور الجميع بحيث يصلح لرفع اليد عن الاطلاق
بل غايتها الاشعار وثانيا معارضتها بالصحيح كمحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام طائفة من تماثيل فقال الا [illegible] تعطيه لا الممنوعة فتامل والخبر نهى عن تزويق البيوت قلت وما تزويق البيوت

[illegible]

قال الفقيه والتماثيل وفي خبر آخر حطّها بالأمير المؤمنين حين وجهه إلى المدينة لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته وهذان الخبران وإن كانا ضعيفين
إلا أنهما يؤيدان فقههما للإطلاقات التي عرفت انصرافها إلى الأفراد الشائعة التي هي الصور المنقوشة ونحوها فتقصرها على ذوات الأظلال فلما وجد في الحديث صنعه بعيراً أقوى
دلالة في الإشعار الذي يعطى تلك الأخبار على كون المراد في الصور هي المجسمة دون غيرها وما ذكر ظاهر فساد رأي من حكم بالحرمة مطلقاً لصنعها كما شاع في ذوي الأرواح
أو غيرها تعويلاً على الخبرين المؤيدين بالأخبار المستفيضة المعتبرة عن عدم نزول الملائكة بيتاً يكون فيه التماثيل والصورة كالخبر أن جبرئيل قال إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة
غير صورة إنسان ولا بيتاً فيه تماثيل لضعف الجميع سنداً مع لزوم حملها على الكراهة جمعاً بينها وبين ما دل على حرمة ذوات الأرواح خاصة أو تقييداً لإطلاقها ولو لم
يجمع على التحريم الأخيرة إذ لكل ما في الأول وإن كان المقيد في الخصوص ولا بالمفهوم والغناء لكونه من المكاسب المحرمة كتاباً وسنة وإجماعاً فيدل الأدلة الثلاثة
على لزوم الاجتناب عنه في [illegible] في الأول بقول الزور وأخرى بلهو الحديث المفسر به في الثاني في قوله تعالى والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء وكذلك قوله
بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا تجاب فيه الدعوة وهذان [illegible] في الصحاح الدالة على حرمته وإن كان في دلالة الثاني نوع مناقشة إلا أن [illegible] بما ورد في الصحيح
أيضاً من أن المغنية ملعون ملعون من أكل كسبها وفي أن شراء الجواري المغنيات وبيعهن حرام وأن تعليمهن كفر واستماعهن نفاق واستلزام حرمة الثمن حرمة العمل ضرورة تبعيته
الأول للثاني كما هو الظاهر من قوله إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه مضافاً إلى الإجماعات المستفيضة المنقولة عن جماعة من الملة كما هو المصرح به في الرياض والجواهر وغيرهما بل في الوسائل
أن حرمته من الضروريات التي عد منكرها من الكفر وما حكي عن بعض المتأخرين تبعاً للمحكي عن الغزالي في نفي الحرمة شاذ مسبوق بالإجماع وملحوق به حيث إن مستنده ليس إلا
بعض شذوذ الروايات المأمور بطرحه أو تأويله في معتبرة عمر بن حنظلة بل [illegible] باضطراب سنده في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى
قال لا بأس ما لم يعص [illegible] بأبي حرّة فهو لمضطرب المتن الذي يكون حمله على التقية طريق الجمع مضافاً إلى أن المستفاد من كتب اللغة لو [illegible]
[illegible] في فهم معنى الغناء هو كونه من مقولة الأصوات أو من كيفياتها [illegible] ذلك [illegible] عرفاً أيضاً [illegible] للاستقلال [illegible]
على الكلمات الباطلة واللهوية كالأحاديث التي لا أصل لها والأساطير التي لا اعتبار فيها والمضاحك في فضول الكلام كما فسر لهو الحديث في الآية بعض المفسرين [illegible]
حرمته عرفية وذلك خلاف المستفاد من الأدلة قطعاً وبالجملة لا إشكال في حكمه وإنما الكلام في مقامين فهم الموضوع وعموم الحكم وقد اضطربت كلمات العلماء في الأول ففي
المسالك الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ثم نسب ذلك إلى جماعة من الأصحاب كما قال به بعض في الجواهر وعن القواعد ترجيع الصوت ومده وعن القاموس عن الكشاف
الصوت مطرباً وعن السرائر والإيضاح أنه الصوت المطرب إلى غير ذلك من الحدود والتعاريف التي لا تخفى على من لاحظها وتأمل فيها أنها بالحدود الأشبه منها بالحقيقة لظهور
ذكون الغناء في قبيل الأصوات أو كيفياتها ولا خصوص واحد منها فلا يفهم من تلك التعاريف في حال تعريف لتعدادها بانها نبت فإذن لا بد من الرجوع إلى العرف
الذي هو المعيار في كشف مثل هذه الألفاظ كما هو المصرح به في الرياض والجواهر وغيرهما بل إليه ذهب كثير من متأخري المتأخرين ضرورة أنه لا متحد مع اللغة أو مختلف فعليها
مقدم كما تقرر في محله ثم إن المراد عرفاً في المعيار هو حكومة العرف بكون صوت عرفياً من جهة أنه غناء فيجتنب وكلما شك أو ظن فالمرجع في الشبهة مقتضى الأصل عدم لزوم

الجواز

٨

الاجتناب وليس المقام من باب الشبهة الموضوعية التي يرجح فيها ترك جميع المشتبهات من باب المقدمة ضرورة وجود فرد يقيني الحرمة وحصول الشك في وجوده عداه
بخلاف الشبهة الموضوعية التي لم يكن فيها الفرد اليقيني ولعبارة أخرى ليس الشك في مفهوم الموضوع بل في مصداقه وفردية الفرد والفرق بينهما أن في الأول وجود فرد معلوم
الحرمة فيما بين المشتبهات في التعينيات بخلاف الشاذ إذ يمكن كون الأفراد المحرمة مقصورة في المعلومات وفي المشتبهات عن ذلك ولذا كان الأصل إن اجتناب الجميع في
يلزم اجتنابه إنما هو لأجل العلم بالفرد الحرام فيما بينها وما نحن فيه ليس من هذا القبيل إذ يمكن كون الجميع من الأفراد المحللة ولا المقام شأنه فاعلم أن بعضهم قد استثنى من
الغناء المحرم ما وقع في قراءة القرآن كما لا شك في تعبيره لورود كثير من الأخبار الدالة على حسن القراءة بالصوت الحسن والقراءة بألحان العرب وحسن الترجيع فيها ما عن الكافي
بإسناده عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال قال النبي لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن وأيضاً عنه قال كان علي بن الحسين أحسن الناس صوتاً بالقرآن
وكان السقاؤون يمرون فيقفون ببابه يسمعون قراءته وكان أبو جعفر أحسن الناس صوتاً وعن الكافي بإسناده عن علي بن محمد النوفلي عن أبي الحسن قال ذكرت الصوت
عنده فقال إن علي بن الحسين كان يقرأ القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته وأن الإمام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه قلت ولم يكن رسول الله يصلي
بالناس ويرفع صوته بالقرآن فقال إن رسول الله كان يحمل الناس من خلفه ما يطيقون وبإسناده عن أبي بصير قال قلت لأبي جعفر إذا قرأت القرآن فرفعت صوتي
جاءني الشيطان فقال إنما ترائي بهذا أهلك والناس قال يا أبا محمد اقرأ قراءة بين القراءتين تسمع أهلك ورجّع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن يرجّع
به ترجيعاً وعن النبي إن القرآن نزل بالحزن فإذا قرأتموه فابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقرآن فليس منا إلى غير ذلك مما دل على حسن القراءة مع
الصوت الحسن ثم قال المحدث المذكور بعد نقله الروايات أقول والمستفاد من هذه الأخبار جواز التغني بالقرآن والترجيع بل استحبابهما فما ورد في النهي عن الغناء كالآية محمول
على ما ينبغي حمله على لحون أهل الفسق والكبائر وعلى ما كان معهوداً في زمانهم في فساق الناس وسلاطين بني أمية وبني العباس من تغني المغنيات بين الرجال وتكلمهن
بالأباطيل ولعبهن بالملاهي من العيدان والقصب ونحوها قلت لا يخفى على من له أدنى مسكة في الفن عدم جواز التمسك بهذه الأخبار على نفي حرمة الغناء في القرآن ضرورة أن
الأولين منها دالان على المدح على ما وقع من حسن قراءة القرآن بالصوت الحسن وهذا مما لا خلاف فيه بينهم وأنه ذلك من الغناء الذي هو محل الكلام
كما أن مطلق صوت الباريتان ليس من حسن الصوت وكذلك مطلق الترجيع أعم من الغناء كما قد عرفت أنه مما لا بد فيه من الرجوع إلى العرف في فهم معناه وهم يحكمون بالأعمية كما هو ظاهر
ولو سلم التنافي كما عسى أن يقال بتعارضه بالمنع الدال بالعراقة على جواز التغني فنقول أولاً إلا قادح للطعن في السند في كل من المنع والموصول وثانياً فبأن المنع لو تم فإنما
يدل على وجوب التغني الذي لم يقل به أحد ولا ثالثاً فبعض لعلها لظواهر كثيرة من النصوص المستفيضة كتاباً وسنة على الحرمة على الإطلاق التي لا يصلح تلك لتقييدها ضرورة أن حمل
المطلق على المقيد إنما يكون فرع التكافؤ المفقود في المقام بعد ما عرفت من وقوع الإجماع وكثرة الأخبار على الحرمة التي هي أقوى من المقيدات بمراتب شتى مع أن الظاهر أن التأمل
بذلك محصور فيمن أراد أن يسند الظاهر الفقيه بأبعد مما ادعى من كون حرمته بتعالما يتغنى به وكذلك الكلية كما اختاره ذلك الغزالي ولكن لا ريب في فساده فإنه قد عرفت
الفقيه أنه قال سئل رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة قال يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء
فأما الغناء فمحظور واستفاد المحدث من الموصول كونه وصفاً للفضائل بناء على ما هو التأويل من الأصول من كون الظاهر في الوصف أو القيد المتعقب للجمل المتعددة إرجاعه إلى الأخيرة

وفيه ما فيه ضرورة انه لو سلم فلا يدل على الجواز في سائر ما فيه وخصوصا به معارضة لظاهر كلامه بعد في اثبات الحظ للطبيعة لغة فان اللام حقيقة في تعريف الجنس كما تحقق في
الاصول واثبات الحكم للطبيعة يقتضي عمومه لجميع افراده وبالجملة ان الكلام في ذلك يشبه ان يكون في تضييع العمر وعامه ظهر فساده وبالتحقيق كون النسبة بين الطلاق ما
دل على الامر بالقرآن من نحو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منه وقوله ورتل القرآن ترتيلا الى غير ذلك وما دل على حرمة الغناء من نحو قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وغيره عموما من
وجه والترجيح مع الاول لتلك النصوص الخاصة وذلك لان التعارض لو سلم فلا ريب ان في مطلق مثل هذه النسبة لا يلزم الرجوع الى المرجحات الا انه يحمل العام على
الخاص والمطلق على المقيد نظرا الى الرجوع الى الافهام العرفية فلذلك ربما يكون الحال كذلك في العمومين من وجه فمن مجرد ملاحظة الامر مع النهي يفهم تقديم النهي كما انه تقديم
ما دل على نفقة حاجة المؤمن وما دل على حرمة الزنا واللواط وغيرهما لو فرض التعارض بينهما مع امكان الحكم بعموم الشمار فيها وما قيل بجواز اجتماع الامر والنهي فلا ريب انه
في المقام الذي لم يعلم التخصيص من نفس المتعارضين سلمنا لكن نقول لا تصلح الاخبار المذكورة لتقوية جانب الكلية بعد معارضتها بعض النصوص الاخر الدال على الحرمة في القرآن ايضا
كرواية عبد الله بن سنان المروي في الكافي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص اقرؤوا القرآن بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق واهل الكبائر فانه
سيجيء بعدي اقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم وقلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم وهذا اقوى من تلك بوجوه ويدل ايضا على ذلك النبوي
المعروف نقله فيما بين الاصحاب بعد التسليم على ثبوته كما نسب ذلك الى المقدس ظاهرا والى البعض الاخر صريحا المروي في العوالي فراز ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال و
الحاصل ان الاستثناء على الاول لم يصلح سوى تلك الروايات التي قد عرفت ضعفها سندا ودلالة فضلا عما قيل من كونها موافقة لمذهب العامة الذي هو اقوى وجوه ضعفها وعامر ظهر في
وهم من استثنى من الحكم البعض لبعض النصوص الغير الصالحة للاستدلال به بعد ما عرفت من الاخبار والاجماعات نعم قد يستثنى من العموم بعض الموارد التي اشار المصنف اليه بقوله على المغنية
لزف العرائس فانه اذا لم تتغن بالباطل ولم يدخل عليها الرجال ولم تلعب بالملاهي كما في الرياض وفاقا للنهاية والقواعد والمسالك والروضة و
عن الاردبيلي لورود النصوص الكثيرة التي منها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس ليست بالتي يدخل عليها الرجال ونحوه خبر ابي بصير ايضا عنه ع قال
المغنية التي تزف العرائس لا باس بكسبها ونحوها الصحيح المروي في التهذيب بتغيير عن ابي بصير قال سألت ابا جعفر ع عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى
الى الاعراس ليس به باس هو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله والثالث منها وان كان ضعيفا لاشتمال سنده في التهذيب على حكم بن ايمن المجهول الا
ان ضعفه منجبر باعتضاده بغيره من الصحيحين والشهرة المحكية في الجواهر عن بعض المشايخ وكثرة الفتاوى المذكورة في شرح القواعد مع ان النسبة بين هذه وما دل على حرمة الغناء
عموم مطلق فيجب تقييدها بهذه النسبة وما ذهب اليه في الشرح المزبور من تقوية جانب الحرمة على الاطلاق طبقا لما حكى عن التذكرة مخالف للقواعد المستنبطة المقررة في قوة جانب المقيد
في نفسه فضلا عما اذا اعتضد بالعمل ولا سيما عمل الاكثر وخصوصا اذا كان المقيد من النصوص التي في درجة الكثرة والاستفاضة مع ان ما ذكره في وجه ذلك شبه بقياس العياس من تنقيح
المناط القطعي عن ابن سيف واحد منه فانه قال ولعمري ان المطلع بخبايا الشرع يعلم ان اصل الغناء وسره فيما يتعلق بالعفة وضدها في الزنا واللواط الباعث عليهما الشهوة الذي
الحيوانية والمحرك لها النظر الى محاسن الاجنبيات وسماع اصوات المغنين والمغنيات وسماعها يهيج الاشواق وتحرك شهوات العشاق ويتعاظم الهم بذكر الفراق ويزداد الشوق الى
حصول التلاق فكان كلامه مبنيا على كون علة ما يورث الاشتياق والشهوة للشباب من الناس حرمة وذلك كما ترى لا يستلزم حرمته نظرا الى المرتبة المختفية تحت الحجار ولا سيما اذا كانت مبتنية

الكلام

9

الكلام في حكم الخراج والمقاسمة وغيرهما مما ياخذه السلطان الجائر او عامله وتحقيق ذلك
يستدعي رسم مقدمة ومباحث اما المقدمة ففي بيان معنى كل واحد منها فنقول اما الخراج فهو اجرة الارض التي يضربها السلطان على الزارع من
النقد او الجنس قال في المجمع الخرج والخراج بضم المعجمة فيهما ما يحصل من غلة الارض وقد يقع اسم الخراج على الضريبة والفيء والجزية والغلة ومنه خراج
العراقين وفي الخبر ظهر النبي على خيبر وخارجهم على ان يترك الارض لهم انتهى وقال الفقيه المحقق في شرح القواعد ما لفظه هو النقد او الجنس الذي يضربها
سلطان الحق او الجور او عمالهما او فضولهما مع الاجازة او وكلائهما او مطلق المتغلب ممن يدخل تحت اسم الجائر او من قام مقامه على الارض او
حاصلها او زرعها او نخلها او شجرها على النسبة مساحة في الممسوح وعددا في المعدود او وزنا وكيلا في المكيل والموزون وقد تسمى الضريبة ويطلق
انتهى واما المقاسمة فقال الفقيه المذبور هي اخذ حصة على نحو قسمة الشريك وربما تطلق الخراج على ما يعمهما او يراد فيهما انتهى ولا يخفى ان ذلك لا يكون
معنى لغويا لكل منهما فان الظاهر ان كلا منهما موضوع في اللغة لما يعم المعنيين وغيرهما ومن ذلك استعمال الخراج في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج
ربك خير فاستعمالهما في المعنى الجديد اما يكون بطريق النقل او الاشتراك او المجاز لكن الظاهر عدم هجر المعنى اللغوي وربما يدفع اثباته حالة عدم حصول
الوضع الجديد ايضا فلا بد ان يكون الاستعمال على نحو المجاز ويشكل ذلك باحتمال كون الاستعمال في هذين المعنيين على نحو استعمال اللفظ الموضوع
للكلي في الفرد فيكون على وجه الحقيقة ايضا ولكن ظهور فهم المعنى الجديد منهما حين الاطلاق وتبادره منهما ربما يكشف عن الوضع وكيف كان فلا ثمرة
في تحقيق ذلك فلنرجع الى ما هو المهم واما الجزية فقال في المجمع الجزية الخراج المعروف المجعول على رؤوس الذمي يأخذه الامام في كل عام قال حتى يعطوا الجزية عن يد
وهم صاغرون وقيل سميت بذلك لانها قضاء منهم لما عليهم وقيل لانها تجزي عنهم ويكتفى بها منهم انتهى والحال في الجزية في بقاء المعنى اللغوي او حصول الوضع
الجديد هو الحال في نظايره مما ذكر واما الزكوة فهي في اللغة الزيادة والنمو وقد تطلق في الشرع الى العشر المخرج من الاعيان الزكوية لما في ذلك من حصول النمو
والزيادة في المال وصيرورته باعثا لحفظ المال عن التلف **المبحث الاول** في ان ما ياخذه السلطان او عامله باذنه من الاراضي المفتوحة عنوة
وغيرها على اشكالها باسم الخراج والمقاسمة يجوز ابتياعه واخذه وقبول هبته وغير ذلك ولنذكر اولا الاخبار الواردة في خصوص ذلك ثم ما تراءى
من كلمات الاصحاب ثم ما هو التحقيق عند الفقير فنقول اعلم ان ما دل على ذلك من الروايات كثيرة فمنها صحيحة ابي ولاد قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في الرجل
يلي اعمال السلطان ليس له مكسب الا من اعمالهم وانا امر به وانزل عليه فيطعمني ويحسن الي وربما امر لي بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك فقال لي خذ
وكل فلك المهنا وعليه الوزر ومنها صحيحة ابي المعزا سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده فقال اصلحك الله امر بالعامل فيجيزني بالدراهم اخذها قال نعم
قلت واحج بها قال نعم وحج بها ومنها صحيحة محمد بن مسلم وزرارة قالا سمعناه يقول جوائز السلطان ليس بها باس الى غير ذلك من النصوص وهذه وان وردت في خصوص [illegible]
جوائز السلطان ومن في مرتبته من العمال وغيرهم الا ان فيها دلالة على حلية ما في ايديهم من الخراج والمقاسمة وغيرهما للمسلمين ضرورة انه ليس لهم شيء من الاموال على

ما يأخذونه من الناس من هذه الوجوه ولو قيل بقيام احتمال كون ما يعطيهم من غير هذه ولعل الداعي على الحكم بجوازه من الإمام ذلك قلنا ذلك مناف لإطلاق هذه الأخبار مع ظهور كون ما بأيديهم من وجه الزكاة والخراج والمقاسمة في زمان المعصوم أيضا وقد تمسك بها في الجواهر أيضا حيث إنه بعد ما ذكر من الأخبار ما هو كالنص في حلية أخذ ما يأخذه السلطان الجائر مطلقا قال هذا مضافا إلى النصوص الجوائز الذي تقدم تسالم الأصحاب على إطلاقها لما كان من الخراج وغيره بل الغالب كونه منه حتى هذه طائفة من النصوص وقد دل على الحكم المذكور طائفة أخرى منها صريحة في حلية أخذ الخراج وغيره مما في يد السلطان وعامله بل تدل على جواز تقبل الأرض المفتوحة عنوة منه فمنها صحيحة إسماعيل بن الفضل سألته عن رجل استأجر من السلطان أرض الخراج بدراهم مسماة أو بطعام مسمى ثم آجرها وشرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر فله ذلك قال نعم إذا حفر لهم نهرا أو عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك قال وسألته عن رجل استأجر أرضا من أرض الخراج بدراهم مسماة أو بطعام معلوم فيؤجرها قطعة قطعة أو جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل فيما استأجر من السلطان ولا ينفق منه شيئا أو يؤاجر تلك الأرض قطعا قطعا على أن يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على إجارته وله تربة الأرض أو ليست له فقال إذا استأجرت أرضا فأنفقت شيئا أو زرعت فلا بأس بما ذكرت ومنها خبر فيض بن المختار قلت لأبي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها أكرتي على أن ما أخرج الله منها من كل شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس به كذلك أعامل أكرتي ومنها خبر زرارة اشترى ضريس بن عبد الملك وأخوه من هبيرة أرزا بثلاثمائة ألف قال فقلت له ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به واحتبس الباقي فأبى علي قال فأدى المال وقدم هؤلاء فذهب أمر بني أمية قال فقلت ذلك لأبي عبد الله ع فقال مبادرة للجواب هو له هو له ومنها الحسن المذكور في الرياض والجواهر ما يمنع ابن أبي سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال للراوي لم تركت عطاءك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن أبي سماك أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيبا ولا يخفى أن الفقرة الأخيرة من هذا الحديث مخالفة لما جرت به ألسنتهم طبقا لما استفيد من الأخبار من لزوم صرف الخراج والمقاسمة في المصالح العامة للمسلمين كبناء المساجد والقناطر والربط وغير ذلك ولا يكون شيء من آحاد المسلمين مستحقا لذلك بانفراده ولا بانضمام سائر الأفراد بمعنى كون كل واحد منهم مستحقا لكان شيئا كهيئة ومنها ما دل على جواز شراء ما يأخذه السلطان باسم الزكاة أيضا كخبر الحذاء عن الباقر ع سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنمها وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه قيل فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه فقال إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس قيل فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه بغير كيل وربما نوقش في هذه الرواية بعدم دلالتها على جواز أخذ ما يأخذه السلطان باسم الزكاة فقط دون الخراج والمقاسمة وذلك لظهور لفظ المصدق والقاسم الذي تلوه فيمن أخذ الزكاة من عمال السلطان فيبقى لفظ القاسم الآخر الذي يدعى ظهوره في أخذ المقاسمة وهو أيضا غير بلا حظة صدر الرواية وكون استعمال لفظ القاسم فيه في أخذ الزكاة بتقريب لزوم تقسيم في أخذها أيضا لا يصير ظاهرا في أخذ المقاسمة ولذلك قال السيد الأستاذ رحمه الله إلى عدم دلالتها

ع

على حكم الخراج والمقاسمة وظهور لفظ القاسم مع ملاحظة ما مر في صدرها من كون السؤال إنما هو لفهم حكم جواز شراء ما يأخذونه عدا ما لا يبقى كما لا ينافيه الرياض والجواهر من ظهور لفظ القاسم في كون المأخوذ مال المقاسمة سيما في مقابلته لفظ المصدق مع فرض السؤال عن حكم المسؤول عن حكمه منه في الصدر المشعر بل الظاهر فإنه غير الأول ويتم الباقي بعدم القول بالفصل بين على ما ينبغي وكيف كان فهذه الروايات مع صحتها واعتضادها بعمل الأصحاب قديما وحديثا وموافقتها للشريعة السمحة السهلة التي ليس بناؤها على الضيق والحرج على العباد كما أن ذلك معلوم منها كتابا وسنة وإجماعا أقوى دليل على جواز البيع الذي وقع على الأموال المأخوذة من باب الخراج والمقاسمة والجزية والشرطية من الكفار وإن كان ذلك حراما للآخذ لكنه حلال على المشتري اشتراه وكذلك قبول هبته وعطيته وصلحه إلى غير ذلك ولا إشكال في ذلك وادعى على ذلك الإجماع غير واحد من فقهاء المسالك إذ لا إذن المستند في شأوله أطبق عليه علماؤنا لا نعلم فيه مخالفا وقال في الرياض أن عليه الإجماع المستفيض ضرورة عدم استقامة تعيش الإنسان بدون نماء الأرض والغرس فيها والفرض أن جميعها بأيديهم وقال الشيخ في الجواهر بل لا يبعد حصول القطع به بملاحظة السيرة القطعية من العوام والعلماء في سائر الأعصار والأمصار في الدولة الأموية والعباسية وما تأخر عنهما وملاحظة العسر والحرج الفرد في التكليف حتى يكاد يلحق بالتكليف بما لا يطاق وملاحظة النصوص التي يمكن دعوى تواترها المتفرقة في أبواب الخمس والزكاة والجهاد وإحياء الموات والمقام بل والمسألة السابقة إذ من المعلوم كون جل جوائزهم من الخراج خصوصا ما كان من معاوية إلى الحسن والحسين ع وخصوصا ما كان يجبيه أبو بكر وعمر وعثمان وتفرقته في الصحابة بل ولعل المسألة من الضروريات التي لا يحتاج في إثباتها إلى الأدلة لولا الروايات ولعل وقوع ذلك من المحقق الكركي وغيره ممن تأخر عنه لغفلة بعض من عاصره عن ذلك منهم الشيخ إبراهيم بن سليمان [illegible] تحريمه وربما منعه المقدس الأردبيلي حتى احتاج إلى عمل رسالة في المسألة أكثر فيها من الشكوى والتظلم منهم وفخر على جهلهم بالعلم وأنهم لا يساوون أهله وسماه في قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج كما أنه حكي عن الشيخ إبراهيم المزبور عمل رسالة أيضا بعكسه وأنه أساء الأدب فيها مع المحقق المذكور ولنعم ما حكي عن المحقق الأردبيلي من القول فيهما فإن أتى عليهما أن في كل شجرة نار واستمجد المرخ والعفار وهذه الشبهة هو الذي دعا إلى التطويل في المسألة وإلا فهي أوضح من ذلك وكم من مسألة ضرورية صارت نظرية بسبق الشبهة إلى بعض الأذهان ومن العجيب شيوع ذلك إلى كون ذلك المال غاصبا أثبت في القبض والدفع وغير ذلك من التصرفات فكيف يتصور حل المتناول منه إذ لا يخفى عليك أنه لا منافاة في الإذن من الأمر في حل التناول منه وإن حرم هو عليه الدفع وغيره من التصرفات فلو أجاز جائزة مثلا من الخراج ملكها المجاز وإن أثم المجيز بإجازته بل لو باع منه شيئا ملكه المشتري وإن أثم البائع في دفعه لحرمة سلطنته له في الإقباض فيترتب الآثار جائع بالأرض لنا من الأئمة الذين هم ولاة الأمر وهي الإذن في ذلك ثم بالنسبة إلى جائر كان لا ينافي إجازة لك عقدا للغاصب لفساد الإثم عليه في غصبه فمن العجيب الأرض عما عرفت مما يفيد نقصه اليقين بذلك فضلا عن جميعه بهذه الشبهة التي كادت تكون من الاجتهاد في مقابلة النص أو في مقابلة الضرورة التي قد عرفت وكان منشؤها أن الأئمة لما علموا استيلاء سلطان العادل المهدي القائم ع وعلموا أن للمسلمين حقوقا في الأرض المفتوحة عنوة وعلموا أنه لا يتيسر لهم تحصيل الحقوق في تلك المدة المتطاولة إلا بتوسط السلاطين والأمراء حكموا بالجواز الأخذ منهم إذ في تحريم ذلك حرج وعسر عظيمة عليهم وتفويت لحقوقهم

بالكلية بل قد عرفت انه لا يمكن التعيش مع الاطلاق بتحريم التعرض له انتهى كلامه رفع مقامه وقد بالغ زه غاية المبالغة واشبع الكلام في المسألة بما لا مزيد
عليه فلا اشكال في المسألة بعد النص والاجماع بقسميه والسيرة المستمرة ودعوى الضرورة التي سمعت ولا ينافي دعوى الاجماع وجود المخالف الذي ذكر قدس سره في كلامه
وسيأتي ذكر ما يظهر به وضوح المسألة من الاجماعات المنقولة وكلمات الاصحاب في ذلك وقال العلامة في القواعد والذي يأخذه الجائر من الغلات باسم المقاسمة و
من الاموال باسم الخراج من حق الارض ومن الانعام باسم الزكوة يجوز شراؤه واتهابه ولا يجب اعادته على اصحابه وان عرفوا وقال الفقيه النجفي في شرح
هذا الكلام بعد تمام كل ذلك للاجماع محصلا ومنقولا وندرة المخالف لا شاذ فيه ومنقولا وللروايات المعتبرة مع انجبارها بالاجماع والشهرة والقدح في دلالتها
يرده التامل في عباراتها وفهم الفقهاء ذلك منها وعسر تحقق اكثر الجائر وعماله او عدم دخولها في ملكهم لتهجمهم على مال الامام والمسلمين المنافي ذلك لانه
كفضولي الى صب ولان المالك الاصلي رتب اثر الاحكام واجاز العقود اشهر قد ظهر في ذلك النص علم رضا مالك الخراج والمقاسمة والزكوة لا يوجب حرمتها
ايضا لو علم صاحبها وانه لا يرضى كما هو صريح هذا الفقيه وغيره للادلة المذكورة بل لو علم الاخذ كون المعطى من باب الزكوة وهو لا يستحق لها لاطلاق
النصوص والفتاوى وان ما في يد السلطان الجائر انما هو في قبضها كيد الامام العادل وسيأتي تفصيل ذلك ايضا ان قلت ان خبر ابي عبيدة الحذاء يدل على حرمتها
لو علم صاحبها وعدم رضاه حيث قال فيه لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه ويظهر منه ان الكلية انما تكون للاصل كونها على يد المسلم وانها محمول على الصحة ظ
علم الحرمة المعلوم بحرمتها مالكها فلا يجوز اذن شراؤها قلت ان هذا الكلام منه نا ظ الا لو فرض ان يأخذه الجائر اكثر من الحق الذي يجب على مالك الغلات و
لا ريب في حرمة الزيادة لهم ولعدم شرعي على الاقسام اعداء الخراج وامثاله من المذكورات ويرشدك الى ذلك قول الراوي وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق
الذي يجب عليهم ومما ظهر ان ما يدل عليه خبر علي بن يقطين حيث قال قلت لابي الحسن عليه السلام ما تقول في اعمال هؤلاء قال ان كنت لابد فاعلا فاتق
اموال الشيعة ولذا كان عليه يجبيها منهم علانية ويردها عليهم في السر لا يمكن تقابه على ظاهره لمنافاته لما عرفت من النصوص والفتاوى والاجماعات المنقولة
وغيرها من الادلة فلابد من حمله على عدم ما يأخذه منهم خراجا او يكون ذلك اذنا من الامام برد الخراج اليهم كما ان ذلك هو المحكي عن الكركي وادعاه في
الجواهر ايضا ثم انه لا فرق في جواز الاخذ بين كونه مؤمنا او مخالفا لاطلاقات الادلة وكلمات الاصحاب ومنقول الاجماعات كما عرفت بل صرح بذلك في
المنهاج والجواهر فقال في الاول ما يأخذه السلطان الجائر باسم المقاسمة من الغلات والخراج من حق الارض ومن الانعام من الابل والبقر والغنم باسم
الزكوة يجوز اتيانه ويملكه المشتري وان عرف صاحبها ولم يرض به ولا فرق في الجائر بين المخالف وغيره في وجه قوي ويظهر منه عدم الفرق في جواز الاخذ
بين صورة رضا المالك وعدمه ايضا ضرورة ان ما في يد الجائر من المذكورات بعينه مثل ما اذا كان في يد السلطان العادل في اجراء الاحكام عليه من جواز شرائه
وقبول صلحه وهبته ونحلته وعاريته الا غير ذلك فما في المسالك من ان الظاهر ان الحكم مختص بالجائر المخالف للحق نظرا الى معتقده واستحقاقه ذلك عندهم
فلو كان مؤمنا لم يحل اخذ ما يأخذه منها لاعترافه بكونه ظالما فيه وانما المرجع الى رأي الحاكم الشرعي مع احتمال الجواز مطلقا نظرا الى اطلاق النص
والفتوى ووجه التقييد صالح لانه المنع الا ما اخرجه الدليل وشمول للمخالف محقق والمشكوك عنه الائمة اذا كان مخالفا للحق فيبقى الباقي وان وجد مطلقا

فا

فالقرائن دالة على ارادة المخالف منه لهما انا الا الواقع والغالب انتهى ليس من شي بل المستفاد من الاخبار بل الادلة الثلاثة هو جواز الاخذ مطلقا لرفع العسر و
الحرج على الشيعة فان الغالب في معاملات السلاطين وعمالهم ووكلائهم انما هو من الاموال الخراجية فلو كان ذلك حراما فيصير الامر في غاية الاشكال بل ربما
يشق ومن الاخبار الدالة على تحليل الخمس للشيعة لطيب الولادة وغيره من المساكن وذلك ايضا ضرورة قديمة هذه الملة فلا يحتاج فيه ايضا فانه لا ريب في ان معاشرة
الناس مع هذه الطائفة في جميع الاعصار والامصار كثيرة غاية الكثرة فيأكلون من طعامهم وشرابهم ويتعاملون معهم كمعاملتهم مع غيرهم وتقتضي الشفقة والمحبة
الراعية على تحليلهم الخمس لشيعتهم الذي جعل الله تعالى حقهم ان يحللوا ما يأخذه السلطان ايضا للشيعة لرفع الحرج عنهم ولطيب الولادة منهم ولذلك قال في الجواهر
بعد نقل ما نقلناه من المسالك وفيه منع فان الاعتراف من الطلاق النص والفتوى العموم ان الاباحة انما هي لرفع الحرج والضرر وتوصيل الشيعة الى حقوقهم الثابتة في
بيت مال المسلمين كما اشعر به الحسن السابق فلا تختص بالمخالف واعتقاد الاباحة جهلا غير موثر في جواز الاخذ منه ولو اثر لكان تأثيره في تسويغه بالنسبة اليه
اولا واختصاص السؤال لا يوجب تخصيص الجواب بعد فرض عمومه على ان اكثر النصوص خالية عن السؤال او السؤال المخصوص وتحقق القرينة الصارفة عن العموم غير
معلوم او معلوم عدمه فيتخلص حاصل حلية ما يأخذه السلطان الجائر مطلقا ولو كان من الشيعة وكذا ما يأخذه عماله ووكلائه وغيرهم بل ما يحيلونه على صاحب الارض
كما صرح بذلك في شرح القواعد ايضا **المبحث الثاني** ان حلية الاخذ من اموال الخراج والمقاسمة وغيرها انما يكون فيما اذا لم يتعد السلطان
عما يجوز له الاخذ من القدر الذي لا يتضرر بادائه مالك الارض والفلاح لا بتعيين لمقدار الاخذ حد محدود كما صرح بذلك في الجواهر والرياض وشرح القواعد
والمحكي عن بعضهم وذلك لان ما دل على حليته لا يدل على ازيد من ذلك فان عموم ما دل على حرمة التصرف في مال الغير من الكتاب والسنة والاجماع المنقول
يشمل هذه الصورة ايضا فيكون ذلك اكل المال بالباطل مع ان السلطنة لكل احد على غيره خلاف الاصل مضافا الى انك قد عرفت ان هذه السلطنة ايضا
على غير الوجه الشرعي غاية الامر انه حكم صاحب الامر ولسانه في مثل ذلك بالحلية لرفع الحرج عن الشيعة واطلاق كلامه لابد ان ينصرف الى ما هو الغالب الشايع
فيما بين الناس من اخذ الخراج والمقاسمة بحيث لا يتضرر به مالك الارض على انه لو غض العين عن عدم انصراف الاطلاقات الى هذه الصورة فيكون النسبة بينها
وبين ما دل على عدم حلية مال المسلم الا بطيب نفسه عموم من وجه ولا ريب في الترجيح مع الثاني كتابا وسنة واجماعا ما لم يكن تقريره وظلمه يسيرا ضرورة انهم لا ينفكون
عن الظلم على الرعايا مع ان بعد الرجوع الى نفس المتعارضين وطرحهما على العرف لا يبعد ترجيح الثاني فان الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بعد العجز عن فهم
الترجيح في المتعارضين ويدل على ذلك قضية عمار ما نقل عن ابي الحسن الاول في حديث والارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من
يعمرها ويحييها على صلح ما يصالحهم عليه الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث والثلثان وعلى قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضر بهم وما حكي عن المحقق
الكركي في رسالته الخراجية من ادعائه الاجماع على ذلك بل لا يبعد ادعاء الاجماع المحصل ايضا حيث انه قد ادعى في الجواهر عدم الخلاف في ذلك ايضا فقال وكيف كان فا

فالخراج والمقاسمة ليس لها مقدار معين في الشرع بلا خلاف اجده فيه بل هو راجع الى نظر الامام على حسب ما تقتضيه مصلحة جميع المسلمين بحسب الازمنة
والامكنة والاحوال التي تختلف معها الرغبات وغيرها من المستعفين بارض او بخراجها كما فعله امير المؤمنين في ايام خلافته ويظهر مما مر عدم لزوم
حصول الرضا في قدر الخراج من مالك الارض ايضا بل لو تقرب الخراج عليها على نحو لا يفي بما لك الارض كثيرا لكان كافيا في ثبوت الكلية ثم ان
فرض ان يأخذ السلطان ازيد من القدر المذكور فهل يصير بذلك المجموع حراما او القدر الزائد لو علم والا فيكون ايضا حلالا وجهان وتحقيقه ان يقال
لو اخذ الخراج ونظايره تدريجا بدفعات كما هو المتعارف في هذه الاوان فما اخذ في المرتبة الاولى وكذا غيرها ما لم يصل الى حد الظلم ليس بحرام بمقتضى
الادلة وما يكون بعدها مما يكون اخذه ظلما فيكون حراما قطعا لما بيناه ما عرفت آنفا ولا اشكال فيه وانما الاشكال فيما اذا فرض اخذه مرة واحدة بحيث
يكون ظلما على المالك فذلك ايضا على ضربين فاما ان يكون معلوما او محصورا فيما بين اموال معدودة فلا ريب في حرمته ايضا لما دل على وجوب الاجتناب
عن الشبهة المحصورة ولو لم يكن معلوما ولا محصورا بل يكون مشتبها في جميع اموال الآخذ فالظاهر كون الاكل منه حلالا لعموم ما دل على حلية كل شيء
حتى تعرف حرمته بعينه من قول الصادق ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقوله ع
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك الحديث مضافا الى ظاهر خبر ابي عبيدة الحذاء المذكور سابقا ولا مجال للاشكال عدا
ما يتوهم من كون هذا من الشبهة المحصورة التي يكون وجب الاجتناب ولا ريب في عدم دخوله تحتها والا فلا يتحقق غير المحصور حلالا ضرورة ان ذلك كما ترى فان
المحصور ومقابله مما ليس حقيقة شرعية ولا وارده في كلام الشارع حتى لا فائدة في فهمها من الرجوع الى العرف الذي هو المعيار في فهم معاني الفاظ الكتاب والسنة
ولا ريب في ان ما اشتبه في جميع اموال شخص واحد لا يعد محصورا البتة ثم ان كلمات الاصحاب مطبقة على حلية ما يأخذه السلطان باسم الخراج والمقاسمة فيشكل
الامر فيما يأخذه السلاطين في هذه الاعصار حيث انه لا يكون باسم الخراج ونحوه بل ذلك لما تخيلوا من لزوم اخذ ذلك صونا للبلاد الاسلام عن ايدي المخالفين
او عن التشاجر والتشازع فيما بين المسلمين ودفع الفساد عن البلاد ودفع قطاع الطريق والسراق وحقن الدماء وحفظ الاعراض الى غير ذلك او من كون
ذلك صار مستقلا لهم فيما من الاعصار اتبعه المعتادة فيها ذلك فيكون اخذهم نظرا الى جري العادة سلفا عن خلف مضافا الى عدم اقتصارهم على الاراضي الخراجية
التي هي المفتوحة عنوة او ارض الصلح اذا صولح على ان يكون الارض للمسلمين فيأخذون ذلك من الارض مطلقا ولو كانت من الانفال التي هي مال الله
او من ارض الصلح التي بنا الصلح على كون الارض لاهلها مضافا الى اداء الجزية او من الاراضي التي هي ملك لمن كان يقبولهم الاسلام فذهب السيد الاستاذ الى عدم حليته
لانه لما كان الاصل في مال الغير هو عدم جواز التصرف فيه خرج عن تحت الاصل ما يأخذه السلطان باسم الخراج والمقاسمة وغيرهما وبقي الباقي على ما يشتمل في مليكه تحت
اصالة الحرمة فما يأخذونه في زماننا هذا لا بد ان يكون حراما وقد يقوى في النظر حليته اذا كان بحيث لم يبلغ الى حد الظلم المفرط للاطلاق ما دل من الاخبار على جواز ما يأخذه

نعم

منهم من الجوائز وغيره كما يدل عليه صحيحة ابي ولاد حيث قال ع لك المهنى وعليه الوزر وما دل من الاخبار على جواز اشتراء الاراضي الخراجية من السلطان كصحيحة
اسمعيل بن الفضل وخبر عيص ابن المختار وغيرهما ولعدم وجوب اداء الخراج ثانيا على الزارع قطعا ولا معنى للاسقاط بعد ادائه الى السلطان ضرورة ان الاسقاط
لا معنى له الا حصول الامتثال المسقط للامر او النسخ والبداء وشيء منها لا يتحقق في محل الفرض فلا مناص عن كون ذلك محسوبا من الخراج كيف ويلزم مضافا الى ما مر
الحرج العظيم والضرر الاكيد من الله تعالى على عباده وكما ان اضرار العباد بعضهم على بعض منفي بالاجماع والنصوص المستفيضة كذلك اضرار الله تعالى على العباد ايضا منفي
بحديث النبوي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع تأيد ذلك بما دل على عدم وجوب اداء الزكوة ثانيا لو اخذها السلطان الجائر على سبيل القهر والظلم مع
انه يستلزم عدم تحقق شرط القربة المعتبرة في العبادة كما ستأتي بيانه وبالجملة النصوص المستفيضة بل المتواترة المذكورة في كتاب المتاجر في مسئلة عدم جواز بيع الاراضي
المفتوحة عنوة قد دلت على لزوم اداء الخراج والمقاسمة في تلك الاراضي والمفروض ان يد الجائر في ذلك في حكم يد الامام حيث لم يكن يده ولا يد نوابه من الفقهاء
مبسوطة ذكر لك المفروض اداء مقدار الخراج بل ما ضوعف مضافا الى عفو السلطان وبعد ذلك لا يبقى ظهور في ما دل على لزوم اداء الخراج من خبر بريدة الذي لا يكون
سنده الا من الصحيح لاشتماله على صفوان بن يحيى الذي قد اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضره اشتماله على ما ليس بمعتبر قبله حيث قال ع لما سئل الراوي
عن شراء ارض الخراج ومن يبيع ذلك هي ارض المسلمين قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا الحديث وخبر ابن شريح حيث قال
فانه يشتريها الرجل وعليه خراجها الى غير ذلك من الاخبار في لزوم اداء الخراج ثانيا بعد ان اخذه السلطان ولو لم يكن باسم الخراج وحيث لا يكون ذمة المالك
مشغولة باداء الخراج ثانيا فلان يحسب ما اداه الى السلطان خراجا وح فيشمله عموم ما دل على حليته من النصوص نعم ربما يستشكل في ذلك بعدم حصول النية
من المالك والا من السلطان فكيف يحسب خراجا ولكنه مردود بعدم كون اداء مال الغير من العبادات المعتبرة فيها قصد التقرب بل يكون حالها حال
رد وديعة او قضاء دين فلا ريب في عدم وجوب ادائه ثانيا ولو كان خاليا عن شرط القربة بل لو اداها في غير حال الشعور فقد خرج عن الاشتغال ضرورة انه
من الواجبات التوصلية الغير المعتبرة فيها القصد وبهذا الامر فيما كنا فيه فظهر مما قررنا عدم الفرق بين ان يسمى الآخذ ما يأخذه خراجا وعدمه ولو قيل بان قوانيه
عمومات ما دل على عصمة مال المسلم قلنا ممنوع بعد ما مر من الادلة كما لا يخفى وهذه المسئلة وان كانت مما لم يتعرض له الاصحاب لكن المستفاد من الاخبار هو ذلك الذي ذكرنا
وادعى ظهورها فيما اذا اخذه باسم الخراج والمقاسمة مع عدم دلالته على ذلك في النصوص صلاحيتها فيما يستفاد منها من تجويزهم اداءها الى الجائر في قالوا ودفع الضرر
والعسر والحرج الذي هو شاهد المفروض المسئلة لو لم يحتسب للشيعة ذلك خراجا وبقي ذمته مشغولة باداءها ثانيا ثم ان كل ذا فيما اذا كانت يد الجائر مبسوطة ولا
يتمكن المالك من ادائها الى الفقيه الذي هو خليفة الامام والا فالظاهر على ما يستفاد من اطلاقات الادلة على نيابته فيما للامام من اجراء الاحكام والحدود
وغيرهما هو ذلك ايضا ويشتبه ذلك ما نسبه الى الكركي في المكاسب عن رسالته حيث قال فان قلت فهل يجب ان يتولى ذلك من له النيابة حال الغيبة ذلك

في عدم جواز اداء الخراج الى الجائر مع التمكن على ايصاله الى الفقيه

الفقيه الجامع للشرائط قلت لا خوف للاصحاب في ذلك تقريرا ولكن من جهة للفقهاء في حال الغيبة تولي استيفاء الحدود وغير ذلك من توابع منصب الامامة
فينبغي تجويزه هذا الطريق اولى لان هذا اقل من خطر الاستيلاد المستحقون لذلك موجودون في كل عصر اذ ليس هو مقصورا على الغزاة والمجاهدين كما
ترى ومن تأمل في كتب كبراء علمائنا مثل السيد الشريف وعلم المحققين نصير الملة والدين وبحر العلوم جمال الملة والدين وغيرهم نظر متأمل منصف لم يعترضه
الشك في انهم كانوا يسلكون هذا المنهج ويقيمون هذا السبيل وما كانوا يودعون كتبهم الا ما كانوا يعتقدون صحته انتهى فقد ظهر فيما تخيله بعض من معاصري
صاحب الجواهر من المشايخ من عدم جواز ذلك زعما منه ان الاخبار انما دلت على اختصاص الدفع بالجائر ولما كان ذلك خلاف الاصل فلا بد ان يقتصر على
موضع النص والوفاق وهو اداؤها الى الجائر والكفان اصل تشريع ذلك للتقية التي تقتضي عدم جوازه في غير صورة التقية الا ان اداؤها الى الفقيه
موقوف على الاذن المفقود في المقام وقد اجاب عنه في الجواهر بما ملخصه ان غاية ما يستفاد من الاخبار جواز ادائه الى الجائر لا وجوب ذلك ولو لم يكن تقية
بحيث لا يجزي لو دفعه لا الى حاكم الشرع المنصوب قبلهم فغير معلوم بل معلوم خلافه للاطلاق مما دل على ولايته من النص والفتوى والظاهر ان اختصاص كلام
في المقام على بيان حكمه في يد الجائر لمعلومية حاله في يد الفقيه الذي يده كيد الامام بقي في المقام امور لا بد من ذكرها احدها ان مصارف الخراج والمقاسمة
لا بد ان تكون في المصالح العامة للمسلمين كمؤنة الغزاة والولاة والحكام وبناء القناطر والمساجد وحفظ الطرق واعانة المجتهدين وغير ذلك كما ذكر ذلك غير
واحد من اصحابنا كالكركي في رسالة الخراجية والمحكي عنه وصاحب الجواهر نعم قد يشكل الامر فيما اذا علم ان جائزة او هبة الجائر السلطان من عين الاموال
الخراجية ولكن فيما دل على جواز اخذ جوائزهم من الاجماع والنصوص دلالة على ذلك ايضا وذلك لجوازه للامام ع فكذلك لمن يكون يده كيده بنفسهم هذا
مضافا الى ان غالب عطاء السلاطين والامراء انما يكون من الخراج والمقاسمة فلو لم يجز اخذه لزم حرمة جوائزهم مطلقا وذلك خلاف الاجماع
وما سيأتي من الادلة قال في المنهاج ومنافعها لمصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر ومؤنة الغزاة والمدافعين عن اهل الاسلام وبناء المساجد وعمارتها
وارزاق القضاة وائمة الصلوة والمؤذنين وغير ذلك بعد اخراج الخمس منها ان لم يخرج من الارض ثم ان مما ذكرنا انفا سابقا قد ظهر غاية الظهور ان
من يزرع الارض المفتوحة عنوة والاراضي الصلحية بشرط كون الارض للمسلمين وجب عليه اداء الخراج الذي هو حق الارض واجرتها ليصرف في مصالحهم
ويكون ذمته مشغولة بذلك كما عرفت ولا تبرأ الا بدفعه وصحيحة الحلبي وغيرها وان يد الجائر والكافر يد عدوان ولا يكون له سلطنة شرعية على اخذه
الا ان ولي الامر ع قد امضى صحة الاداء اليه بلا اشكال دفعا للعسر والحرج عن الشيعة واما هو من باب الاشرفية السمحة السهلة وان لا يلزم عليه اداء الخراج ثانيا
ثم انك قد عرفت ان اخذ ذلك منهم اي السلاطين اذا اعطوه جائز بل الظاهر جواز اخذه ممن يحيلونه عليه وكذا تخفيفهم على البعض بان لا ياخذ خراج
اصلا او يأخذ اقل مما لا بد من اخذه وغير ذلك من التصرفات وان احتساب رفقتين الخراج انما يكون بيد الجائر ولا اعتبار لتحقق الرضا من قبل الزارع
وان كان الظاهر من بعض الصيمري في الرياض اعتبار رضاه ولكنه لا دليل عليه بل الدليل على خلافه كما يشير الى ذلك معاملة ع مع اهل الكوفة وما في هـ و با

بالتامل فيما ذكرنا ظهر عدم جواز سرقة مال الخراج الذي يأخذه السلطان او عماله وكذلك خيانته كما لا يجوز ذلك اذا سلم الى الامام ع قال في شرح القواعد
ويقوى حرمة سرقة الحصة وخيانتها والامتناع عن تسليمها او عن تسليم ثمنها بعد شرائها من الجائر وان حرمت عليه ودخل تسليمها في الاعانة على الاثم في البداية
والنهاية لنص الاصحاب على ذلك ودعوى الاجماع فيه انتهى وصرح بذلك ايضا في الجواهر وثانيها ان ما قلنا التصرف فيه من الخراج الذي يأخذه الجائر انما
يكون مقيدا بما اذا لم يفرط في الظلم كما عرفت سابقا وذلك ان الظلم اليسير الذي لا يعبأ به الذي لا ينفك عنه السلاطين او العمال لا باس به كما صرح بذلك كثير
منهم ويدل عليه روايات ايضا فمنها صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق ع قال قلت له اشتري من العامل الشيء ولا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه والمرسل كالصحيح
اشتري الطعام فيجيئني من يتظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وحملها كثير من الاصحاب على الصورة التي لم يفرط في التعدي والظلم قال في الجواهر بعد نقلهما وينبغي تقييد الظلم فيها
بعدم الوقوع على الجميع او بعدم زيادته عن متعارفه ولو وقع عليه ويكون النسبة الى الكم من حيث عدم استحقاقه للمشتري وعلى هذا فهما ظاهران فيما ذكره الاصحاب
من جواز الاخذ من المالك ولو تظلم او اظهر عدم الرضا وثالثها ان بعض العلماء على ما حكى عنه الفاضل القطيفي في المنهاج قد تمسك في حليته ما يؤخذ من الجائر بقاعدة
اليد وانها دالة على الملكية فتقيد الاجزاء اذا اعطاه الجائر وان ذلك فعل صدر من المسلم ولا بد من حمل افعاله واقواله على الصحة عدا ما استثني من الاقرار بالدين
في الزيادة عن الثلث في حال المرض لكونه من المفرد على الوارث وغير ذلك من الموارد المقررة في محله ولا يخفى ضعف هذه الكلية لان ما يؤخذ من الجائر لا
يكون كونه من مال الخراج والمقاسمة معلوما او لا لا كلام على التقدير الثاني في جواز الاخذ منه وحليته اذا لم يكن محصورا بين اشياء معدودة بل على هذا التقدير
ايضا في وجه ولا على التقدير الاول الذي هو محل النزاع فلا يجوز التمسك بقاعدة اليد وصحة فعل المسلم ضرورة ان اليد انما تكون دالة على الملكية ما لم يعلم كونها
يد العدوان والظلم كما فيما نحن فيه وذلك ان المفروض معلومية كون ما في ايديهم من الخراج الذي يكون حراما عليه وعلينا ولذلك لا يحكم بملكية العين المغصوبة للغاصب
ولا بملكيتها لمن اشتراها منه مع تحقق اليد فيه ايضا وكذا الامر في قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة فان تماميتها انما تكون فيما لم يعلم كل من وجهي الصحة والفساد
في نفس الامر فلو علم بالفساد فكيف يمكن حمله على الصحيح مع ان ما دل على تمامية هذه القاعدة من الاجماع بكلا قسميه والاخبار المنجبرة بالشهرة التامة لا يثبت في
مفروض المسئلة بل ربما كان السيرة الكاشفة عن صاحب الكرامات اشتراط امر آخر في جريان القاعدة المزبورة وهو معلومية كون الفاعل مجتهدا او مقلدا صحيحا
يمكن حمل فعله على الصحة ضرورة ان ما لم يكن من الافعال على نحو الاجتهاد او التقليد يكون باطلا عنده وعند المشهور ولكن هذا الاشتراط مما لا يدل عليه عقل و
لا نقل بل يدل على عدمه ضرورة ان قاعدة نفي العسر والحرج المدلول عليه بالعقل والنقل التي لها من الاشرفية في ثبوت هذا الاصل من الشارع كما
تدل على لزوم حمل افعال المسلمين على الصحة فيما اذا علم كون عملهم على نحو الاجتهاد او التقليد كذلك تدل فيما عدا ذلك مما لم يعلم كونه كذلك وغيره اشكال
بل الظاهر ذلك فان غالب الناس من ارباب المعاملات والقضايا من حيث انه لم يعلم كون عملهم وذهابهم على طريق التقليد بل ربما يعلم عدمه فلو بني الامر على

فانا نرى انا اليه رجعون مع ان السيرة المستمرة من زمن الائمة الى عصرنا هذا وقعت على بناء المسلمين افعالهم على الصحة مطلقا من دون اعتبار شيء مما ذكره بل يكون
الامر كذلك في زمن المعصومين ايضا ضرورة ان الناس لم يكن جميعهم مقلدين ولا اخذين مسائلهم واحكامهم الشرعية من المعصومين هذا مضافا الى ان ما يمكن
الصحة فيه من الافعال من جهة الاحتياط كمسائل التطهير فان من يلزم في التطهير من البول بالقليل غسل المرتين لا يحكم بعدم حصول التطهير بالثلث وكذلك من حكم
بحصوله في الكر بغسل مرة واحدة فيحكم باجزاء مرتين ايضا بلا اشكال نعم ربما لا يمكن الاحتياط كما في الصلوة المرددة امرها في وجوب الجهر ببسم الله او الاخفات
في الصلوة الاخفاتية فيشكل الامر لعدم العلم بعدم كونها على نحو التقليد او الاجتهاد وبالجملة اعتبار معلومية كون العمل على نحو التقليد والاجتهاد في تتمة
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة مما لا يدل عليه دليل بل يدل على خلافه كما ان القول بلزوم حمل فعل المسلم على الصحة عنده دون الصحة الواقعية
مما لا يدل عليه دليل من النصوص المستفيضة والاجماعات المنقولة انما تدل على خلافه فان قوله ع ضع امر اخيك على احسنه انما يدل على الاحسن بحسب
الواقع لا عنده ايضا على ما ذهب اليه الفاضل القمي واجاب بذلك من تمسك بالقاعدة فيما نحن فيه بل لو بنى الامر على ذلك لما امكننا الحكم بطهارة الثوب
الذي طهره من يامره بتطهيره لاحتمال كون تطهيره على مذهبه او مذهب مجتهده ويخالف مذهب مالك الثوب وكذا لا يمكن قبول قول العدل في
تعديله لاحتمال كون الكاشف للعدالة التي هي الملكة عنده امرا اخر غير ما يعتقده الحاكم او لما ظهر في كلامه فينبغي الاعتماد على تعديل علماء الرجال اللهم
الا ان يتمسك في تتمية هذه التعديلات الى امر اخر فظهر مما مر ان لا مناص عن الرجوع في الحكم بكلية ما يفيده الخبر ودل على ذلك من الادلة
المنقول والنصوص المستفيضة المذكورة وانه لا يمكن اثبات ذلك بقاعدة دلالة اليد على الملكية مع ان في ذلك ايضا مناقشة فانهم ذكروا في كتاب
الشهادات التي عند جواز الشهادة باليد هو مختار المحقق في النافع والشرايع والمقدس الاردبيلي وصاحب الكفاية زعما منهم كون اليد اعم من كونها على وجه
العارية والاجارة وغيرها ولا دلالة للعام على الخاص ولما انجر الكلام الى ذلك فلا باس ببيان بعض ما لا بد ان يذكر فيهنا من كلماتهم وتحقيق ما هو الحق
في المقام فنقول قال في الشرايع اما من في يده دار فلا شبهة في جواز الشهادة له باليد وهل يشهد له بالملك المطلق قيل نعم وهو المروي وفيه اشكال من حيث
ان اليد لو اوجبت الملك لم يسمع دعوى من يقول الدار التي في يد هذا لي كما لا يسمع لو قال ملك هذا لي وقال نظير ذلك في النافع في عدم جواز الشهادة بمجرد
التصرف انظر فقيل يكفي في الشهادة بالملك مشاهدته يتصرف فيه والاولى الشهادة بالتصرف لانه دلالة على الملك وليس بملك ولا يخفى ان كلا من اليد و
التصرف من الكواشف الشرعية التعبدية للملكية الظاهرية كما ان الاستفاضة فيما تعتبر فيه من النسب والوقف والملكية والنكاح والعتق وغيرها على كلام
المذكور في كتاب الشهادات والبينة ايضا كذلك ولكنا لو ظهر كذب البينة لا باعترافها او بعلم الحاكم من جهة اخرى علم كذبها لم يكن للشهادة بها فايدة اصلا
وكذلك الاستفاضة وانما يكون من الادلة والامارات الشرعية الظاهرية وكذلك اليد والتصرف فمقتضى النصوص المذكورة في حكمها كالخبر المستند

الى حفص بن غياث المروي في الرياض والجواهر عن ابي عبد الله ع قال له رجل اذا رايت شيئا في يد رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال
نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال ابو عبد الله ع افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله ع فلعله لغيره فمن اين جاز لك
ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد ذلك الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال الصادق ع لو لم يجز هذا لما
قامت للمسلمين سوق فان الظاهر منه ان احتمال كون ما في يد المسلم مغصوبا لا يقدح في جواز الشهادة على الملكية مع مبالغة الراوي في عدم دلالة اليد
على الملكية لقوله ولا اشهد انه له وهذه الرواية وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة ضعفها برواية المشايخ الثلثة كما في الرياض في كتبهم وذلك من اقوى سبب
الاعتماد بالخبر مضافا الى الشهرة العظيمة البالغة حد الاجماع بل لعلها اجماع كما يشعر في الرياض حيث اعترف بعدم العثور على المخالف فيه بين
الاصحاب عدا انتسابهم القول بخلافه الى الشيخ الذي لم يسم اليه الا نادرا انما ظهر المخالف فيما بين المتاخرين كالمحقق ومن تبعه كالمقدس والى صنف
السبزواري وخلافهما لا يضر لحصول الشهرة المؤيدة بها ضعف الخبر بل لحصول الاجماع ضرورة عدم اعتبار اتفاق الجميع في حصوله كما هو ظاهر مع
ان المحكي عن المخالف جواز الشهادة بالتصرف مع عدم الفرق بينه وبين اليد في كونهما كاشفين عن الملكية كما لا يخفى على انه لا يكون باقل من
الاستفاضة التي قد جوز المخالف بها اداء الشهادة بها هذا مضافا الى الصحيح المذكور في الرياض المروي عن الوسائل عن علي بن ابراهيم في تفسيره في
حديث فدك ان امير المؤمنين ع قال لابي بكر اتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه
من تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه على المسلمين قال فاذا كان في يدي شيء وادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في
حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعوه علي كما سالتني البينة على ما ادعيت عليهم الحديث وهذا ايضا صريح في ظهور اليد في الملكية
فالاستدلال على عدم دلالتها باستلزام ذلك عدم سماع دعوى من قال الدار التي في يد هذا لي كما لا يسمع قول من قال الدار التي هي ملك لهذا لي مثلا واضح
المنع بما مر وبان الفرق بين الكلامين ظاهر فان الاول ظاهر في الملكية ولا ينافي الظهور ذكر القرينة على ارادة خلاف الظاهر وهو ما يكون من قوله لي
كما انه لا ينافي ذكر القرينة ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي فان اللفظ من حيث هو ظاهر في الحقيقة ولكن اذا انضم اليه قرينة يدل على المعنى المجازي ولا تنافي بين الدلالتين
وكذلك اليد في المقام من حيث ذاتها دالة على الملكية الا ان قوله بعد ذلك لي يدل على كون المراد من اليد ليس هو الملكية بل محض التصرف وكيف كان فقد استبان مما مر
ان الاستناد في حلية ما يؤخذ من الجائر بقاعدة اليد او فعل المسلم مما لا وجه له ضرورة معلومية كون اليد يد العدوان ولو فرض عدم معلومية ما يؤخذ منه انه من الخراج كونه
والكفار المستقلة لا يكون من الاشكال في اثبات الحلية لا بد من التشبث بالادلة التي ذكرناها ورابعها ان الظاهر من السلطان هو ما يشمل كل جائر متغلب ذي جنود وعسكر
وطبول وجماعات ولو لم يكن اسمه منقوشا في الدراهم والدنانير وبالجملة كل من تسلط على بلد او قرية بجنود واعوان ويأخذ خراج تلك القرية قهرا فالظاهر
المستفاد من الادلة جريان الاحكام الثابتة للسلطان له ايضا فيجوز اخذه منه وكيل عطاياه وجوائزه ويبرئ ذمة من في ذمته مال الخراج باداءه اليه لو اخذه منه قهرا

والا فقد عرفت انه في غير موضع التقية لا بد من الاداء الى الفقيه المنصوب من قبل الامام ع عموما كما هو مقتضى اطلاقات النيابة قال الفقيه النجفي في شرح القواعد
ولا يشترط في السلطان ان يكون مستقلا ذات ولايات وجماعات وجمعات وعباد وكتاب وقضاة وعمال بحيث يكون متصديا لما يراد من الامام
الحق كما ذكره بعضهم لان اسم الجائر في الاخبار وكلمات الاصحاب يعم كل متغلب طالب الاستقلال بنفسه ولم يدخل في خدمة غيره سواء عمل شيئا مما
ذكر او لا ولفظ السلطان فيها لا يبعد انطباقه على ذلك كما يظهر من اهل اللغة ويؤيده شاهد الحال من ان الاخذ في الولايات اليه ولزوم الحرج والضيق
وفي نظام اكثر العالم يقضي بذلك فان اكثر اهل الاطراف متغلبون كاهل خراسان الان وشذ واهل الهند كذلك وكثير من بلاد الاسلام ولزوم الخراج
المتعدد وتحريم المعاملة على ما يدخل من جهة المتسلط حرج عظيم على ان في قوله ع لو لم يأخذه لاخذه غيره وفي قوله ع فيصنع بخراج المسلمين ما ذا فيه
تسرية الحكم الى كل متغلب والرخصة لمن فقد السلطان ان يتصرف بالارض مع اعطاء الخراج انتهى وحاصل الكلام ان ما دل على براءة الذمة باداء الخراج
الى السلطان يكون باطلاقه شاملا لكل من ادعى السلطنة على الناس ولو في بلد او قرية خاصة بحيث لا يمكن للناس الخروج عن طاعته والامتناع من تسليم
الخراج اليه مضافا الى ان الاداء الامر لو لم يكن بذلك الى العسر والحرج الذي هو من الادلة القوية المستحكمة على اصل المسئلة اعني فيما نحن فيه ايضا كما عرفت اما اذا
فرض رفع سلطنته وانهدام اساس رياسته ودولته فلا يبقى له من ذلك الا الاسم وامكان التفرقة عن الاداء اليه او فرض عدم مطالبته فالظاهر عدم
جواز اداء الخراج اليه لخروجه حينئذ عن اسم السلطان المنصرف اطلاقه الى ما ذكرناه او لا لغة وعرفا والا فان انصرافه بحسب العرف الى من له السلطنة في كثير
المعاملة لا يكون قوة في بدو النظر الا ان مثل ذلك الانصراف لا يمكن التعويل عليه لان ذلك نظير انصراف مطلق الماء في قولنا اسقني ماء الى ماء
البئر فيما فرض شيوعه فيه مع حصول الامتثال باتيان ماء النهر ايضا والحاصل ان انصرافه اليه بدوي وبعد التامل يظهر خلافه فلا يبرأ الذمة بالاداء
اليه ولذلك قال الفقيه المذكور فولاية الجائر انما تثبت على من دخل في قسم رعيته ودخل في اسم خدمته حتى يكون في سلطانه وكان مشمولا للحفظة من الكلاء
وحمايته فمن بعد من سلطانهم او كان على الحد فيما بينهم او تقوى عليهم فخرج عن مأموريتهم فلا يجري عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الاخبار وكلام
الاصحاب في قطع الحكم الثابت بالاصول والقواعد وتخصيص ما دل على منع الركون اليهم والاعانة لهم والانقياد لهم والدخول في السواد عليهم ونحو ذلك من الامر
التجنب عنهم والتباعد منهم وذلك انما يكون في مقام التقية او خوف الفساد وانما يكون ذلك مع حضور ثبوت السلطان على حضور ذلك المكان انتهى ثم انه لو فقد
السلطان الجائر كالعادل فلا بد من اداء الخراج الى عدول المؤمنين ليصرفونه في مصالح المسلمين او في حفظه منتظرا وجود السلطان او الحاكم الشرعي او صرف
المالك نفسه في مصالحهم ولا يبعد الاول لفحوى ما دل على جواز تصرف العدول في اموال الايتام والصغار والمفقود ونظائرهم عند فقد الحاكم ونفوذ احكامهم
واعمالهم في هذه الاموال فلا ريب في جواز تصرفهم في الاموال الخراجية التي ليست باكثر اهتماما في نظر الشرع مما ذكرنا قطعا ولعل جواز الاداء اليهم مما لا
اشكال فيه وانما الكلام في وجوبه ولما كان الظاهر المستفاد من الشرعيات وتتبع الموارد الخاصة قيامهم مقام الحاكم عند فقده كقيام الفقيه مقام الامام

عند

عند غيبته فلذلك لا بد من الرجوع اليهم في تعيين قدر النفقة للمنفق عليه اذا كان المنفق غائبا وجواز بيعهم مال الغائب وصرفهم في نفقة من وجب
انفاقه عليه الى غير ذلك من الموارد التي يجوز لهم التصرف في اموال الناس على سبيل الحسبة المراعى فيه وجود المصلحة فيجب الرجوع الى عدول المؤمنين فيما نحن
فيه ايضا فيكون التعيين عليهم ويلزم الاداء اليهم ليصرفونه في المصالح العامة وربما يتخيل من سقوط الخراج والمقاسمة مع فقد السلطان والفقيه فيجوز
للمتصرفين في الاراضي الخراجية تناول جميع ما يخرج منها من دون اشتغال ذمتهم بشيء لثبوت حقهم فيها ايضا في الجملة كما ربما يستفاد من شرح القواعد على ما
تشهد عبارته في الجواهر حالا ووجه له من الادلة الشرعية عند ره اذ ان من رجع الى النصوص الدالة على عدم جواز بيع ملك الاراضي وانه لا بد فيها من اداء
خراج المسلمين كما في خبر ابي بردة حيث قال ع ويصنع بخراج المسلمين ما ذا وغيره من الاخبار ظهر له ما ذكرنا من عدم سقوط الخراج بفقد السلطان والفقيه
نعم ربما يمكن التمسك بنصوص التحليل وما ورد ايضا من ان الارض كلها لنا وانه قد ابحنا ذلك لشيعتنا الى الظهور قائمنا فيأخذ طسقها من الشيعة ويترك ما في
ايديهم كما انه يأخذ الارض جميعا من ايدي اعدائهم الا انه في خصوص الاراضي المواتية او الاعم منها دون الخراجية منها كما صرح بذلك في الجواهر ايضا و
ذلك لانه لو قطع النظر عن مخالفة ذلك لفهم الاصحاب ومطروحية هذه الاخبار بالنسبة الى الاراضي الخراجية نقول ان بين هذه النصوص وما دل على
وجوب اداء الخراج مما هو عموم من وجه ولا ريب في ترجيح الثاني لموافقته للشهرة بل ظهور الاجماع المستفاد من الجواهر حيث انه بعد ان ذكر اخبار الاباحة
قال ان ذلك مطرح عند الاصحاب بالنسبة الى ذلك وربما كان المراد منها خصوص الموات الذي هو لهم من الانفال مع انه يمكن استفادة تخصيص هذه
باعداء الاراضي الخراجية بعد التامل والرجوع الى العرف عند طرح تينك الطائفتين من الاخبار انتهى وحاصل ما ذكرنا ظهر فساد ما في شرح القواعد من ان
القول بجواز اخذ الجميع للمؤمنين فيما يكتسبونه يزيد على ما عندهم عند عدم تسلط الجائر هو الاقوى على نحو ما يجيء تفصيله ولا يخفى ان ما قاله في مقام التفصيل
ليس بخارج عن مقالة الاصحاب فانه صرح في هذا الكتاب عند شرح قول المص ولا يجوز بيع الارض الخراجية بالقطع ولا مع غيبة الامام العادل وفقد
سلطان الجور او ضعفه عن التسلط فلم يبق له سوى اسم الكتبة بان يكتب سلطان الهند فالرجوع الى النايب العام من ال محمد ع ويلزم تسليم الخراج اليهم على
الترتيب المذكور ومع فقد الجميع فللمسلمين ان يتصرفوا في الارض ولا يعطلوها فيقع ضرر على المسلمين وعليهم لان لهم حقا في الجملة ولكن يلزمهم
تسليم الخراج على النحو المعروف الى عدول المسلمين يصرفونه في مصالح المسلمين قلت وهذا الكلام منه صريح في لزوم اداءه الى عدول المؤمنين ولا
يخفى ما فيما بين كلاميه من التهافت فتبصر ثم انك قد عرفت سابقا ان اداء الخراج الى الفقيه ليس متوقفا على عدم السلطان بل على عدم التسلط
او امكان الامتناع من الاداء اليه فلو فرض امكان ذلك فلا بد من الاداء الى الفقيه فلا يكون اداءه اليه مترتبا على فقد السلطان من ضرورة
ان غاية ما يستفاد من الاخبار وجوب الاداء اليه حين التقية ومهما انعدمت التقية فلا ريب انه كما يجوز اداءه الى الامام ع كذلك لا بد من جواز اداءه

الى الفقيه ايضا ضرورة انك قد عرفت عموم نيابته للامام في جميع ما له من التصرفات والولايات في اموال المسلمين من مصالحهم الا ان الاداء الى السلطان فاسد لا يكون من الاعانة على الاثم ومستلزم للركون اليهم المنهي عنه كتابا وسنة واجماعا كما في شرح القواعد من اثبات الترتب بين الاداء الى الفقيه والى السلطان فلا يجوز الا في الاداء والخراج اليه مع وجه السلطان حال التمكن

المبحث الثالث

ان الارض الموجودة في العالم على ثلاثة اقسام ضرب منها ملك المسلمين قاطبة من كان ومن يكون الى يوم القيمة ولا يخفى ان ملكيتهم لها ليست على نحو يكون الجميع الى يوم القيمة شريكا فيها بان يكون لكل من المسلمين جزء منها على نحو الاشاعة فان ذلك باطل عند التحقيق ضرورة ان الملكية صفة وجودية تستدعي في قيامها بالمنتسبين ومع فقد احد طرفيها لا يمكنها التحقق في الخارج فكيف يمكن الحكم بالملكية للمعدومين الى يوم القيمة وذلك كما قيل في الاصول بعدم جواز توجه الخطاب الشفاهي نحو المعدومين لاستلزامه توجه الخطاب على المعدوم المطلق وبمثل ذلك قد تمسك الاجلة في انتقال الارث بمجرد الموت الى الورثة ولو كان للميت دين مستغرقا او غيره وبالجملة لما كان المعدوم لا يكون قابلا لان يثبت له حكم ثبوتي وجودي ولذلك ذهب كثير من الفقهاء الى عدم جواز تقليد الاموات ولو استدامة في من فات فيه ذلك لما اطبق النصوص والفتاوى عليه من كون الارض المفتوحة عنوة لقاطبة المسلمين الى يوم القيمة ولا بد ان يصرف خراجها في مصالحهم العامة فلا بد من التوفيق بين القاعدة العقلية القطعية وما يستفاد من النصوص وكلمات الاجلة وهو ان يقال ان المراد بالكلية ليس ان يكون في آن واحد بان يكون في زمان واحد يكون تلك الارض لجميعهم على نحو الاشتراك بل المراد هو الترتب في الملكية بان يكون الارض بحيث كلما وجد افراد المسلمين يصيرون مالكين لها وان لم يكونوا صالحين لعدم مالكين وذلك نظير الوقف الخاص فانه لا اشكال في كون الموقوف ملك الموقوف عليهم فيما اذا فرض كونهم نسلا بعد نسل وعقبا بعد عقب مع كونهم معدومين في زمان اجراء الصيغة وبعده وطريق دفع الاشكال ثمة انما يكون على النحو الذي ذكرنا بان الصيغة انما صارت سببا لحصول النقل والانتقال الى الموجودين في الحال والى المعدومين بعد وجودهم بان يصير الموقوف بحيث يكون ملكا للموجودين ما داموا احياء وللمعدومين اذا وجدوا فيكون الملكية فيما بينهم على نحو الترتيب اجزاء على تقدير كون تلك الارض ملكا للمسلمين كما هو المذهب التحقيق والمستفاد من النصوص والفتاوى وقواه في المنهاج وارتضاه في الجواهر وغيره ومن ذلك ظهر انه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر فيما دل من النصوص على ثبوت الملكية الفعلية لقاطبة المسلمين لاشتمالها على صحيحة الحلبي الدالة على ذلك حيث قال ع هو اي ارض السواد لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فان مقتضى اللام والكلام انه الملكية الفعلية الا انه مخالف لما عرفت من القاعدة فلا بد ان يكون انه ملك لمن لم يخلق حين خلق ووجد وكيف كان ان الارض التي هي ملك لقاطبة المسلمين انما هو الارض المفتوحة عنوة بالقهر والغلبة فلا بد من اداء طسقها الى الامام ليصرفه في مصالحهم العامة ولا يجوز لاحد التصرف فيها بدون اذن الامام لانه ولي الامر واولى بالمؤمنين من انفسهم واموالهم نعم ربما استشكل في جواز بيعها للامام نظرا الى كونه ولي الامر وعدمه نظرا الى عموم ما دل على

غير خفي م

عدم

عدم جواز التصرف في مال الغير خرج التصرفات الغير الناقلة وبقي الباقي تحت اصالة الحرمة وجهان واستشكل فيه في الجواهر والتحقيق محل آخر فانتظر ولا يذهب عليك ان حكم الاراضي الخراجية الذي فيما فتحت منها على غير يد الامام ع كما فتحت على ايدي الامويين والعباسيين او غيرهما من سلاطين الجور لو كان ذلك بدون اذنه ع والكلام قد خالف الاصحاب في ذلك المحقق النراقي في شرح القواعد على ما في تحقيق ذلك وبيان كلامه ثم ان تلك الاراضي المفتوحة عنوة لا يجوز بيعها ولا شراؤها بمعنى نقل رقبتها الى الغير ولا وقفها ولا هبتها ولا غيرها من التصرفات نقضا وثبوتا فهي ملك لجميع المسلمين على ما عرفت باقية في ايدي من قام بعمارتها وزرعها وعليه طسقها وتسليمه الى الامام في زمان الحضور والى ولاة الجور بعد مطالبتهم وعدم الاقتدار على الامتناع من ذلك والا فالى الفقيه المنصوب من قبل الامام عموما وهذا احد اقسام الاراضي وضرب منها ارض الصلح وهي على قسمين فان وقع الصلح على ان يكون الارض مال المسلمين واذن الامام لهم في زرعها واداء طسقها فلا شبهة في ان حكمها حكم الاراضي المفتوحة عنوة ويجري عليها احكامها قاطبة من عدم جواز التصرفات الناقلة باسرها فيها واشتغال الذمة باداء خراجها الى الامام او من قام مقامه او من اذن في الاداء اليه وان وقع الصلح على ان الارض لهم وضربت على رؤوسهم الجزية فالارض التي في ايديهم تصير مثل الارض التي اسلم عليها اهلها فيكون ملكهم ويجوز لهم جميع التصرفات فيها من البيع والصلح والهبة وغيرها ما داموا قائمين باداء الجزية والا فيرجع الامر الى ما يكون عليهم قبل الصلح وضرب منها ما اسلم عليها اهلها ولا ريب انها ملكهم ويجوز لهم جميع التصرفات الناقلة وغيرها فيها كما ان كلما اسلم الذمي سقط عنه ما ضرب على ارضه من ملكها على الخصوص وكذا ان ارض الامان لو صالح الامان عليهم والارض لهم فهم يملكونها وان شرط كون الامان للغير تبع شرطها فيكون تلك الاراضي على نحو الاراضي الصلحية في كونها مفتوحة بالعنوة في بعض الاحوال وغيرها في بعض آخر ثم ان الاراضي المفتوحة عنوة على ضربين فقسم منها يكون معمورا وقت الفتح وحكمها ما عرفت من كونها للمسلمين ولا يجوز لهم شيء من التصرفات فيها الا باذن الامام ع وقسم آخر يكون مواتا وقته ولا ريب انها للامام ولا يجوز التصرف فيها بدون اذن الامام في زمان الحضور ولو اذن الامام في التصرف فيها زمن الحضور فيجوز ذلك الا ان طسقها مال الامام ولا بد من ادائه اليه فلا يجوز ان يسلم الى الحكام الجور اللهم الا ان يأذن الامام ع في ذلك ولا كلام فيه ثم مهما اراد الامام الاخذ تلك الاراضي من ايدي المتصرفين فيها فله ذلك بلا اشكال ويكون حكم تصرف الامام فيها مثل تصرف الملاك في املاكهم بلا فرق والا في زمان الغيبة فلا يحتاج التصرف فيها الى الاذن من نوابه من الفقهاء لاذنهم ع عموما لمن احياها بل يملكها المحيي ما دام قائما بوظيفة عمارتها واحيائها لقوله ع من احيا ارضا ميتة فهي له وللاجماع محصلا ومنقولا وللصحيحة الدالة على ذلك الآتية عما قريب نعم ربما يقع الاشكال فيما اذا ترك عمارتها فصارت مواتا فهل يخرج عن ملك المحيي فيملكها من احياها بعد ذلك ام باقية على ملك مالكها الاول غاية الامر قد حصل للثاني اولوية فيها بحيث لا يجوز للمالك اخذها منه وانما يكون على الثاني طسقها لمالكها فاختلف مشارب الاصحاب فاختار بعضهم الثاني نظرا الى استصحاب ملكية الاول ولا يحصل في المقام مخرج عن ذلك عدا الاحياء وهو لا يصلح ان يكون من جملة النواقل الشرعية ضرورة كونها محدودة محصورة وليس هو واحدا منها ولا يصير موجبا للنقل ايضا من النواقل فلا بد من بقائها على ملك المالك وعلى المحيي طسقها

ولا يكون في المقام ما يخرجها عن الاصل عند التحقيق الا خالد الكابلي ولا تفيد الا الاولوية لاشتمالها على كون المحيي احق بها من الغير ولا ريب في ان الاحقية اعم من
حصول الملكية ضرورة اجتماعها مع حصول الاولوية الموجبة لعدم تسلط المالك على انتزاعها من يده وقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له وذلك ايضا لا يصلح للمنع
لكون اطلاقه انما ينصرف الى الافراد الغالبة الشائعة وهي ما لم يسبق باحياء محيي اخر وبالجملة فلا دلالة لهذه النصوص على ملكية الثاني ولا يمكن الحكم بصيرورته مالكا
فلا بد من المصير الى الاصل الخالي عن المعارض وهذا هو مختار اللمعة قال فيها ولو جرى عليه ملك مسلم فهو له ولوارثه بعده ولا ينتقل عنه بصيرورته مواتا وقال بعض اخر
كالشهيد الثاني في الروضة وصاحب المنهاج فيه بالاول تمسكا بقول ابي جعفر في الصحيح قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احيا مواتا فهو له وقول ابي عبد الله ع في الحسن
كالصحيح قال رسول الله ص من احيا ارضا مواتا فهي له وقوله في صحيحة ابن مسلم ايما قوم احيوا شيئا من الارض وعمروها فهم احق بها وهي لهم الى غير ذلك
من النصوص المستفيضة بل المتواترة الدالة على ان بالاحياء تصير الارض ملكا للمحيي ولا ريب انها باطلاقها انما تشمل مفروض المسئلة ضرورة ان الاحياء
الذي يصير سببا للملكية اعم من ان يسبقه احياء اخر ام لا وادعاء كون الافراد الشائعة لها هو ما لم يسبقه احياء اخر في محل المنع بل الظاهر ان يكون الامر
بالعكس فان اكثر اراضي الموات مسبوق بالاحياء لا محالة فلو اشترط في الملك بالاحياء ذلك فلا يبقى تحت الاطلاق الا قليل من الافراد مضافا الى
تايد تلك الاخبار بشهرة الملكية في المنهاج وبصحيحة ابي خالد الكابلي المروي في الروضة عن الباقر ع قال وجدنا في كتاب علي ع ان الارض لله يورثها من
يشاء من عباده والعاقبة للمتقين الى ان قال وان تركها او اخربها فاخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها واحياها فهو احق بها من الذي تركها فليؤد
خراجها الى الامام ع وانا اهل بيتي وله ما اكل منها وان تركها او اخربها فاخذها رجل من المسلمين حتى يظهر القائم من اهل بيتي بالسيف فيحويها ويمنعها ويخرجهم
منها كما حواها رسول الله ص ومنعها الا ما كان في ايدي شيعتنا فيقاطعهم على ما في ايديهم ويترك الارض في ايديهم مع ان لفظ الموات مما لا يكون له
حقيقة شرعية او متشرعة فلا بد في فهم معناها من الرجوع الى العرف الذي هو المرآة لفهم المعاني اللغوية لغلبة اتحادهما ولا ريب ان الموات كما يصدق على ما
لا يسبقه الاحياء كذلك يصدق فيما سبقه ايضا وصار مواتا بعد ذلك ثم لا يكفي مطلق استيلاء الماء عليه او انقطاعه عنه او استيجامه لان كلا من هذه ربما يحدث
في الحياة في الاراضي ايضا بل لا بد من ان يكون بحيث يصدق عليها انها موات عرفا وبالجملة فالنصوص المستفيضة بل لا يبعد ادعاء تواترها معنى مؤيدة با
الشهرة وعمل الطائفة فلا اشكال فيه اصلا كما لا اشكال في ان المالك لو ملكها بغير الاحياء كالبيع والصلح او الانتقال اليه بالارث وغير ذلك لا
يملك المحيي لها بعد مواتها للاصل والاجماع المحكي عن بعض الاجلة وعن العلامة في التذكرة حيث نسبه الى جميع اهل العلم ثم ان ما ذكرنا يكون فيما اذا كان
مالكها الاول معلوما معروفا بنفسه واما لو كان مجهولا او لم يكن لها مالك معروف مطلقا فانها للامام ع يتصرف فيها كيف شاء فله بيعها وصلحها الى
غير ذلك من التصرفات فهي من جملة الانفال المختصة به ع ولا يجوز لاحد التصرف فيها في زمن حضوره وتعمير ملكها من احيائها في زمان الغيبة لاذنهم ع
لشيعتهم في ذلك بلا خلاف في ذلك على ما هو مصرح به في الجواهر وادعى الاجماع بقسميه عليه متعددا من الخلاف والغنية وجامع المقاصد والمسالك وغيرها

وعن المبسوط

وعن المبسوط والتذكرة والتنقيح ظاهرا وكذا نقل الاجماعات في المنهاج فلا شبهة في المسئلة بحمد الله سبحانه مع ورود النصوص الكثيرة فضلا عما
مر من الاجماعات الدالة على ان الارض كلها للامام ع فمنها خبر مسمع بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع ما لكم من هذه الارض فتبسم ثم قال ان الله بعث
جبرئيل وامره ان يخرق بابهامه ثمانية انهار في الارض منها سيحون وجيحون وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل
مصر ودجلة والفرات فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا لفي اوسع ما بين ذه الى
ذه يعني ما بين السماء والارض ثم تلا هذه الاية قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيمة بلا غصب الى غير ذلك من
النصوص ثم ان جميع ما ذكرنا يكون فيما اذا علم كون الارض مواتا حين الفتح فيكون حينئذ من الانفال ويجري عليها الاحكام السابقة كما ان ما علم كونها
معمورة وقت الفتح يجري عليه احكام المفتوحة عنوة بلا اشكال واما اذا لم يعلم انها من الاول او الثاني فالمعروف من مذهب الاصحاب عدادها في الفرض الاول
تمسكا بالاصل فان الاصل في الاراضي كونها مواتا والاحياء امر حادث والاصل عدمه كما انه لو فرض كونها محياة بالفعل وشك في زمان حدوث الاحياء فا
الاصل يقتضي تأخره مضافا الى اصالة برائة ذمة المالك من اداء الخراج اللازم على المتصرف على تقدير كونها من الاراضي الخراجية ولا مخرج لنا عن الاصل المذكور
عدا ما سيق في شرح القواعد للفقيه النجفي حيث انكر جريان الاصل نظرا منه الى انه لو بني الامر على ذلك لزم خروج قاطبة الاراضي الخراجية عن كونها مفتوحة عنوة
لعدم حصول العلم بكونها كذلك في الاغلب فلا بد من التعويل في ذلك على الظن الغالب كما يكون اليه المرجع في الادلة في نظائرها قال فيه بلفظه ولا مع احتمال
التجدد او تجدد الموات وكونها معمورة في زمن الفتح كما هو الغالب فيجب البناء عليه والحاقه بالمعمور نظرا الى ان يد المسلمين على الجميع والى ان جميعه له قابلية التعمير لظن
سبق المعمورية فيه فعله لا يحصل خراب قابل للعمارة الا بسبقه بتعمير الا نادرا ولان عادة المسلمين جرت على وضع الخراج عليه والحاقه بالمعمور كما لا يخفى ولولا ذلك
لاشكل الحكم في كل معمور اذ لا يعلم سبق عمارته مع العلم بسبق الموت في الجملة والاصل في الحادث تأخره فيلزم الملك في كل او جل الاراضي المفتوحة عنوة وهذا
خلاف الاجماع والعمل على مجرد الظن وان خلا عن المدرك تحقيق الاقتصار على ما لا يرد منها والكفاية التعويل على الظنون القوية في مثل الوقوف ونحوها وما نحن فيه
من قبيله لا يخلو من قرب ويدل على ذلك بان وضع الخراج لا يختص بالمعمور القديم لا يبقى في الرجوع عليه في اثبات تقدم العمارة قوة وان لم يكن خاليا عن الوجه ثم ان مسئلة
الخراج في ازماننا بل في اكثر الازمنة لا يختص بالمعمور بالاراضي المفتوحة عنوة بل يعمونها والاراضي المملوكة ولو كانت عن شراء او ارث ونحوها فالاعتماد على
ذلك لا يخلو من خفاء وقد ظهر ان الاصل بمعنى القاعدة او الظاهر المعمول عليه في جميع اجزاء الارض الخراجية ان يكون معمورا حين الفتح ولو كان مواتا بالفعل و
الا علم موته حينئذ فالاقوى انه للامام ويملكه المحيي في زمن الغيبة كافرا كان او مسلما مخالفا كان او مؤمنا على اشكال في القسمين الاولين لكنه مشروط ببقاء التعمير
ويزول بزواله على الاصح الاشهر ولا يخفى ما فيه فان رفع اليد عن الاصل بل الاصول المعمول عليها من ابتداء الفقه الى انتهائه المدلول عليها في الكتاب والسنة بل
العقل القاطع ايضا بكثير من العمل عليها في بعض مواردها والعمل على مجرد الظن في مثل المسئلة مع عدم دليل على حجيته اصلا كما ترى ضرورة انه ظن في الموضوعات

والعمل بمطلق الظن فيها خلاف القاعدة المسلّمة المعلومة من طريقتهم ولذلك لا يعملون بخبر العدل الواحد في ثبوت الهلال والنسب والملك وتحقق
المسافة الموجبة للتقصير الى غير ذلك من الموارد فضلا عن مسائل الطهارة والنجاسة وغيرهما وبالجملة التمسك بالظن المطلق لا يعمل ايضا في الموضوعات
نعم لو كان الظن بحيث يكون له مدرك يكون حجة شرعا كشهادة العدلين او اخبار ذي اليد او غيرهما فلا بأس بالعمل به ونظير الوقف ونحوه فانه
عما كنا فيه ايضا فان فيه ايضا لا نعمل على مطلق الظن بل لما كان الامر في مثله متعذر العلم ولا سيما بعد المدة المتطاولة وترد الازمنة المتمادية فحكموا بجواز
الحكم بالوقفية بمجرد الاستفاضة الظنية ونحن لا ننكر جواز العمل بالظن الحاصل من الاستفاضة فيما كنا فيه لعموم ما دل على حجية الاستفاضة
في مثل الوقف والملك والنسب والنكاح والعتق والولاء وغيرها مما ذكره بعض الاصحاب وسيأتي ان شاء الله زيادة تحقيق لذلك ثم ان ما اخترناه
من العمل على الاصول الشرعية التعبدية فيما يشك في كونه مواتا وقت الفتح او محياة هو مختار الشهيدين وصاحب الكفاية والمنهاج وذهب اليه
السيد الاستاد ايضا بل ربما ادعي الشهرة على ذلك فلا بأس برجوع ما لفه في المسئلة في الجملة في تفصيل ما اجملناه سابقا من
الحكم بعدم جواز بيع الاراضي المفتوحة عنوة وكذا سائر التصرفات الناقلة فيها اعلم ان الاصحاب بين قائل بما ذكرنا من عدم جواز التصرف الناقل
فيها مطلقا وبين جواز ذلك تبعا لاثار المتصرف وبين التفصيل بين زمان الحضور فلا الا مع الاذن من الامام وبين زمان الغيبة فيمنع
وهذا محكي عن ابن ادريس ومنقول عن الفاضل لكن الظاهر ان الاول محكي عن السرائر حيث قال فيها انما يباع ويحجر تبعا لاثارنا والتصرف في نفس الارض
وربما نسب القول الثاني الى المشهور ونسبه بعض الى جمع من المتأخرين وصرح في اللمعة والقواعد والمنهاج وشرح القواعد وغيرهم ذلك ايضا والحق
عدم جواز بيعها وصلحها واجارتها وغيرها من التصرفات الناقلة مطلقا كما هو ايضا صريح النصوص المستفيضة بل المتواترة بحسب المعنى ايضا كصحيحة الحلبي
سئل ابو عبد الله عليه السلام ما منزلته عن السواد فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلت الشراء من الدهاقين
قال لا يصلح الا ان تشتري منهم على ان يصيرها للمسلمين فاذا شاء ولي الامر ان يأخذها اخذها قلت فان اخذها منه قال يرد عليه رأس ماله
وله ما اكل من غلتها بما عمل وخبر ابي الربيع الشامي عنه عليه السلام لا تشتر من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما هو فيء للمسلمين وخبر ابن
شريح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه قال انما ارض الخراج للمسلمين فقالوا له فانه يشتريها الرجل وعليه خراجها
فقال لا بأس الا ان يستحيي من عيب ذلك وخبر ابي بردة بن رجا قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف ترى في شراء ارض الخراج قال ومن يبيع ذلك هي ارض
المسلمين قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا ثم قال لا بأس يشتري حقه منها ويحول حق المسلمين عليه ولعله يكون
اقوى عليها واملى بخراجهم منه الى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك فضلا عن

مسئلة

مسئلة لو مزج الغاصب العين المغصوبة بالمثلية كما اذا خلط الدبس بالدبس او الزيت بالزيت وهكذا في الاشياء التي لا يمكن امتياز
مال المالك فيها عن مال الغاصب بعد الاختلاط والامتزاج لا كامتزاج الشعير بمثله اذا امكن امتيازها بان يشتمل كل منهما على وصف مخالف للاخر كأن
يكون سمينا والاخر مهزولا او يكون احدهما ابيض والاخر اسود مثلا تعلق حق المالك الى المثل او القيمة مطلقا كما صرح بذلك ابن ادريس وقد يقال غير
الاستدلال باستهلاك العين اذ لا يقدر الغاصب على ردها او طلبه انتهى اقول **مسئلة** لا يجب الفحص في الموضوعات بمعنى انه اذا لم
يعلم المكلف وجود الموضوع الذي ترتب عليه الحكم الشرعي في الخارج فلا يجب عليه الفحص والتفتيش عنه انه هل صار موجودا ام لا بل يبنى الامر على العدم حتى يحصل
له اليقين بوجوده والدليل على ذلك وجه الاول الاصل والاستصحاب فمن شك في بلوغ ماله حد النصاب حتى يجب عليه الزكوة ام لا لا يلزم عليه المحاسبة لاصالة
برائة الذمة واستصحاب عدم بلوغه وعدم وجوب الزكوة عليه وكذلك من شك في بلوغ المال درجة يجب معها الحج الى غير ذلك من الموارد ظاهر والثاني تتبع كلمات
الاصحاب المفيد لحصول العلم بكون ذلك هو شيمة اهل البيت عليهم السلام ويحصل منه الاجماع في المسئلة حيث ذكروا عدم وجوب الفحص في كثير من الموضوعات
ولم ينقلوا خلافا في ذلك فيعلم منه ان ذلك من مسلماتهم فلنذكر جملة من عباراتهم وجملة من الاخبار الدالة على ذلك ايضا حتى يكشف المطلوب انشاء الله
قال في المسالك في كتاب الصوم في البلوغ الذي يجب معه الصوم ما لفظه ويعلم السن بالبينة والشياع وهل يكفي قول الابوين او الاب احتمال ولو شك في البلوغ
فلا وجوب عملا بالاصل ولا يجب التعرض للجماع لو ظن انه يمني به نعم لو وجد على بدنه او ثوبه المختص به منيا حكم ببلوغه وقال سبطه في المدارك في هذا المقام
نعم لو ظن الصبي انه يمني بالجماع لم يجب التعرض له ولو وجد على ثوبه المختص منيا حكم ببلوغه وقال ايضا في عدم وجوب الكفارة على من فعل المفطر ولم
يراع الفجر مع قدرته على المراعات فصادف فعله نهارا لفظه واما سقوط الكفارة فللاصل ولا من الفعل اذ لا خلاف في جواز فعل المفطر مع الظن
بل مع الشك استصحاب بقاء الليل بل مع الشك في طلوع الفجر انتهى ان قلت جواز الافطار هنا للاستصحاب قلت لا يكون موردا في اصل علاوة من قال بوجوب
الفحص قال به مع وجه الاستصحاب وقال في الرياض بعد نقل هذه العبارة من المدارك لفظه ويعضده مضافا الى الاصل ظاهر الاية الكريمة حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود والموثق عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يستبن له الفجر
وقد حرم على الذي زعم انه رأى الفجر ان الله تعالى يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الاية وهذا اقوى وفاقا لشيخنا الشهيد الثاني ايضا ولا تردد في القضاء
على منع الفعل ضعيف لعدم التلازم بينهما وعليه فهل يكفي في وجوب الكف حصول الظن بالفجر ام لا بد من حصول القطع به الاوجه الثاني لان الظن
في الموضوعات لا عبرة به انتهى وقال في الذكرى في الاشتباه في وقوع النجاسة ما لفظه ولا ريب في عدم اعتباره مع الوهم او الشك ومع الظن قولان
احدهما البناء على الطهارة للاصل ولقول علي عليه السلام لا ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وقول الصادق كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر انتهى الى غير ذلك من

الموارد الكثيرة التي من تتبع كلمات الاصحاب اطلع عليها وعلم ان عدم وجوب الفحص في الموضوعات لعله من المسلمات بينهم عدا ما يخرج بدليل
خاص كوجوب التميز في المبتدئة المشتبهة دمها بدم العذرة ووجوب الفحص عن براءة الرحم عن الحيض زمان الاستظهار الى غير ذلك قال الاستاد
سلمه الله بعد ملاحظة اختلاف الموارد بحيث يجب الفحص وعدمه في ذلك شرعا لا يمكن للعقل الحكم الكلي بثبوت التكليف به وعدمه فلا بد من الرجوع
الى ادلة الاستصحاب وفهم مقتضاها عرفا وانها تدل على المطلوب ام لا ثم ملاحظتها بعد ذلك مع الاوامر الواردة في خصوصيات الموارد
الخاصة بالقاء المجموع على اهل العرف فان علم من المجموع من حيث المجموع بعد ضم بعضها الى البعض لزوم التفتيش في الموضوعات التي تكون متعلقة للاحكام
والا فيحكم بمقتضى عدم وجوب الفحص فنقول ان اخبار الاستصحاب كقوله ع في صحيحة زرارة عن الباقر يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب و
الاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء
من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وقول احدهما ع في صحيحة اخرى محكية عن الكافي
ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين الى غير ذلك من الاخبار الدالة
على عدم جواز نقض اليقين بالشك انما يكون الظاهر من اطلاقها عدم لزوم الفحص في تحقق فهم ناقض اليقين السابق بل لا يدل على ازيد من ثبوت حكم
اليقين السابق الى ان يطرأ يقين اخر ثم انها اذا لوحظت مع الاطلاقات الواردة في خصوص التكاليف كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وقوله عز وجل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة الى غير ذلك فهل يفهم من المجموع ان المكلف اذا لم يعلم بلوغ المال درجة الاستطاعة شرعا او حد النصاب
في الزكوة يجب عليه التفتيش واستعلام ذلك ام لا الظاهر هو الثاني وان امكن ادعاء ظهور الاول من الاطلاقات الخاصة من حيث ان التكليف بامر
يستلزم التكليف بمقدماته التي منها الفحص عن موضوع الحكم كما ادعى ذلك صاحب الجواهر والاشارات فيلزم ان وجوب الفحص في الصورتين المفروضتين ولا يخلو
ذلك من نظر لكن بعد ملاحظة قول الامر بلزوم تبقية حكم اليقين الى ان يطرأ يقين اخر يكون ذلك في الحقيقة عذرا للمكلف في عدم الفحص فلو ترصد المولى
العبد من جهة عدم الفحص فيعتذر العبد بانك لم تلزم علي وجوب ذلك بل قلت بلزوم البقاء على اليقين السابق فالظاهر كون عذره موجبا عند العقلاء
فما تمسك به صاحب الاشارات من كون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية وكونها متعلقة للطلب ايضا وانصراف الاطلاقات الى النفس الامر كذلك
ومقتضى ذلك ثبوت الامر في كل حال من العلم والجهل بالموضوع ففي الصورة الثانية لا بد من الفحص لاستعلام ثبوت التكليف وعدمه ليس مما ينبغي وذلك لان
من تتبع الموارد الخاصة وجواز ابتياع الامتعة مع عدم لزوم الفحص من كونها للبايع او كونها غصبية وكذا في الاجارة بل وكذا في الشهادة فانه ربما لا
يعلم انه هل حدث ناقض لما علم اولا مع جواز الشهادة لا بالنظر الا علمه بما علم به اولا ولا يلزم عليه الفحص من زمان اداء الشهادة قطعا علم ان الشارع في

هذه المقدمات

هذه المقدمات وعدم وجوب الفحص فان غاية تعلق التكاليف بالامور النفس الامرية مطلوبيتها في حالتي العلم والجهل ولا دلالة لذلك على
وجوب الفحص عن ثبوت موضوع الحكم الا ترى انهم لا يوجبون مراعاة طلوع الفجر في شهر رمضان ويجوزون الاكل مع امكان الفحص لو ظهر
وقوع الاكل بعد الفجر بل مع عدم ذكر العقاب اصلا في الاخبار في خصوص هذه المسئلة وربما يستفاد عدم الوجوب ايضا وهكذا نظايره نعم مقتضى
هذه القاعدة ان بعد عدم الفحص والبناء على اليقين السابق لو انكشف تبدل الموضوع وتبين عدم كون الواقع على نحو ما علمه اولا لزم مراعاة الاتيان
بمقتضى الواقع الذي علمه بعد ذلك كما لو بنى على عدم بلوغ المال حد النصاب ولم يخرج لذلك الزكوة ثم ظهر كونه بالغا حده وجب على المكلف اخراج
الزكوة وكذلك لو لم يعلم بلوغ المال حد الاستطاعة ولم يذهب الى الحج ثم انكشف خلاف ذلك نظير لزوم القضاء لمن اكل بعد الفجر شاكا في دخوله مع عدم
المراعاة وبالجملة ان الاصول الشرعية ولا حظ ظهور اتفاقهم بمعاضدة بعض الاخبار الناصة على ذلك كما سيأتي يظهر ان الاصل والقاعدة فيما اذا
شك في تحقق الموضوع المثبت للتكليف وعدمه عدم وجوب البحث والتفتيش الا ما خرج بالدليل كلزوم الفحص عن الدم المشتبه بالعذرة في المبتدئة وكذلك
لزوم ذلك في ايام الاستظهار الى غير ذلك من الموارد الثابتة بالدليل واما الاخبار الدالة على ما اخترناه فمنها الخبر المروي في الرياض في باب المواقيت
لا ادري اصلينا ونحن نخاف ان تكون الشمس خلف الجبل وقد سترها منها الجبل قال فقال ليس عليك صعود الجبل ومنها المروي فيه ايضا في الباب انما تصليها
اذا لم ترها خلف الجبل غارت او غابت ما لم يتجللها سحاب او ظلمة تظلها فانما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس ان يبحثوا ومنها المروي فيه
ايضا في الباب قال الراوي صعدت مرة جبل ابي قبيس والناس يصلون المغرب فرأيت الشمس لم تغب انما توارت خلف الجبل عن الناس فلقيت
ابا عبد الله ع فاخبرته بذلك فقال ولم فعلت ذلك بئس ما صنعت ومنها الخبر الذي نقلنا عن الذكرى عن امير المؤمنين ولعل الاخبار في هذا المضمار كثيرة
لكن لا مجال لنا للتتبع والفحص عنها وعليك بالبحث عنها لو اردت الاطلاع فلذلك قصرت على ما ذكر وفي الاخبار الدالة على لزوم القضاء لمن اكل
بعد الفجر في شهر رمضان من غير مراعاة مع السكوت فيها عن حصول العقاب اصلا دلالة على ما ذكرنا ايضا فتامل هذا بيت كلام جريان الاصول الشرعية
كالاستصحاب واصالة البراءة وغيرها فيما نحن فيه من عدم لزوم البحث بالدراية **مسئلة** ان الظاهر من كلمات كثير من المتأخرين ومن تأخر
عنهم كالعلامة والمحقق والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم في المحكي عنهم انه كما لا يلزم الفحص عن بلوغ اصل المال حد النصاب كذلك لا يلزم ذلك
لو علم البلوغ ولم يعلم مقدار الزيادة عن النصاب الاول انه هل تبلغ حد النصاب الثاني او الثالث مثلا ام لا وليس في المسئلة دليل على ذلك سوى اصالة البراءة
عن ثبوت التكليف واستصحاب عدم لزوم الفحص ثم لو قيل لزم على المكلف اخراج ما يرتفع به اليقين بالاشتغال المتيقن فاذا علم بلوغ المال حد النصاب الاول
ولم يعلم الزيادة اخرج زكوة هذا النصاب فقط فان الاشتغال لم يثبت على ازيد من هذا القدر فاذا اخرج لم يبق بعده يقين بالاشتغال وربما يشكك في جريان

الاصل في هذا المقام نظرا الى ان اصالة البرائة لا تجري لنفي حق الغير المعلوم ثبوته في المال في الجملة وذلك لان ما نحن فيه قد وقع الشك في ان حق الغير يكون
مثلا خمسة دراهم التي هي زكوة نصاب المأتين او بزيادة واحد حتى يكون زكوة المأتين واربعين لانه هو نصاب الثاني وهكذا واذا حكم بكون المأتين والاربعين
نصابين دون نصاب واحد كلام قال في التحصيل فالزكوة معلوم تعلقها بالمال وشركة الفقراء ثابتة قطعا ومقدارها غير معلوم فاذن لا بد من
اخراج ما يتيقن معه البرائة عن الاشتغال وليس ذلك الا لمكان خلط مال الغير بماله ولم يعلم مقدار حق الغير فلا بد له من اخراج ما يقطع به برفع الاشتغال هذا ملخص
اشكال الشيخ في الجواهر ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان اصل البرائة والاستصحاب كلاهما يجري في اصل ثبوت التكليف كذلك يجري ايضا في مقدار ثبوته ايضا ولا
مجرى لقاعدة الاشتغال هنا ولا فرق في ذلك بين حصول المأتين والاربعين نصابين او نصاب واحد فحصول الشك في ان الثابت في الذمة من حق
الفقراء هي خمسة دراهم او ازيد نظرا الى ورود هذا الشك على كلا الفرضين وحيث قد ثبت جريان اصل البرائة في مثل ذلك فلا محصل لما افاده طاب ثراه
واما ثانيا فلان الظاهر انه لا فرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا شك في مقدار الدين المعلوم ثبوته في الجملة في الذمة وكما ان فيه يحكم بدفع احتمال الزيادة بالاصل
مع انه لا قائل بجريان الاصل فيه فكذلك فيما نحن فيه بلا فرق اصلا لان الشك في الجميع حاصل في الزيادة والنقيصة لا في التباين حتى يكون الاصل معارضا
بالمثل وذلك كما قلنا في زكوة الغنم حيث وقع الشك في كون الزكوة فيما يكون له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او عشرة او ازيد من جهة اختلاف كلمات
اللغويين في تفسير الجذعة بان اصالة البرائة عن زيادة التكليف لم يعارض بمثلها وعدم ثبوت الاشتراك اللفظي في اللفظة يقتضي بعدم لزوم اداء ازيد مما له ستة اشهر
واما ثالثا فقياس ما نحن فيه بما اذا خلط المال بمال الغير الغير المعلوم مقداره قياس مع الفارق اذ المقيس عليه مسبوق بكونه حق الغير فمع اداء مقدار الاقل
يكون مقتضى الاستصحاب بقاء حق الغير في المال حتى يحصل اليقين برفع حقه بخلاف ما في المقيس فان النصاب اي الذي يملكه المالك ثم بعد حلول الحول يشك في مقدار
ما يشتغل من الفقراء فالاصل يقتضي في الكل على ملك المالك الا ما ثبت فيه الاشتغال هكذا قال الاستاد دام ظله فقلت عليه ان الاستصحاب يجري في الموضعين بلا
فرق اذ الاصل عدم خلط ازيد مما يكون معلوما من حق الغير فان الاختلاط امر حادث وشك في مقدار الشركة والاصل عدم زيادة الشركة وتعلقها بالمال على
ملك المالك واجاب سلمه الله بان الاستصحاب في المقيس عليه معارض بالمثل بان الاصل بقاء حق الغير في المال فيثبت قطعا ويكون استصحاب المقيس سالما عن المعارض
وعندي في ذلك نظر واضح اذ بناء على ذلك يكون الاستصحاب فيما نحن فيه ايضا معارضا بالمثل ان حق الغير في المال معلوم ثم بعد دفع القدر المتيقن شك في بقاءه
وعدمه والاصل بقاؤه وبالجملة بعد تعارض الاصلين يكون اصل البرائة حاكما في المقام ومقتضاه عدم ثبوت التكليف باخراج الزيادة على القدر المتيقن فتدبر
جيدا **اشكال وخلل** قد اشكل سيد الاساتيد في جواز التمسك باصل البرائة في المقام مع ورود نص على وجوب الفحص حيث يكون مضمون
الحديث ان الراوي سئل عن الدراهم المغشوشة التي علم بلوغ الخالص منها مع الغش حد النصاب ولم يعلم مقدار الزكوة انها هل بلغت حد النصاب الثاني او الثالث

اولا

اولا فاجاب عليه السلام بقوله فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكى ما خلص من الفضة لسنة واحدة ولا شك ان اصل البرائة والاستصحاب انما
يكونان دليلين حيث لا دليل اجتهاديا في المقام فلا يصح التمسك بهما على عدم وجوب الفحص بعد ورود النص على وجوبه ولو قيل ان النص ضعيف لوجود
علي بن هلال فيه وهو مجهول فلا يصح التمسك به في الحكم المخالف للاصل قلنا ضعفه منجبر بعمل الاصحاب فيصير حجة رافعة لحكم الاصل ولاجل ذلك قد مال
الى القول بوجوب الفحص في هذا المقام ولا يخفى عليك عدم تمامية هذا الاستدلال من جهة ان الحديث وان لم يكن شاذا بل يكون معمولا به الا ان
العمل به لم يصل الى درجة يجبر به ضعفه ولا سيما اذا ذهب كثير من المتأخرين بل متأخري المتأخرين كما عرفت سابقا الى عدم وجوب الفحص وكلمات المتقدمين
اكثرها غير معلومة نظرا الى عدم تعرض كثير منهم للمسئلة والتحقيق انه يقدم على العام لقوة دلالته ولذلك قد حققنا في محله ان العام لو اعتضد بامر خارج
بحيث يقوى دلالته ربما يعارض الخاص بحيث يحتاج في الترجيح الى الرجوع الى المرجحات الخارجية بل ربما يقوى دلالته عليه ولذلك قال الاستاد بعدم وجوب
الفحص في المسئلة لما قيل وان قال بدلالة الاوامر الخاصة على وجوب ذلك نظرا الى ما ذكرنا والحق ان الخبر والقاعدة ح لكن لا يسلم تقديم كل خاص
على كل عام مطلقا فالى لزوم العسر والحرج في احتراق الدراهم الكثيرة ولو قيل بعدم حصول الانفهام باحتراق واحد منها وقياس البواقي عليه قلنا لا يكفي ذلك الا
من الحرج والقول بكون متعلق التكليف في هذه الامور نفس الامرية وليس العلم ماخوذا فيها اصلا كلام ظاهري اذ لا ينفع هذا في المقام اصلا ضرورة ان غاية ما
يلزم من ذلك الحكم بوجوب اخراج زكوة الزيادة على النصاب الاول لو فرض حصول العلم بعد اخراج القدر المتيقن ولا يثبت بذلك وجوب الفحص عن مقدار
الزيادة اولا وابتداء كما هو مطلوبكم وذلك كما قلنا سابقا في وجوب قضاء الصوم لو وقع الاكل بعد الفجر مع عدم المراعات مع عدم لزوم مراعات الوقت
فانكشف بما ذكرنا ان الحكم بعدم الوجوب لا يخلو عن قوة ويؤيد ما ذكرنا ان صاحب الرياض مع توغله في العمل بالضعيف المنجبر بالشهرة كما ينادي به ذلك كثيرا في كتابه
وفي العمل باصل الاشتغال في مقام العمل فقد قوى هنا مذهب المتأخرين واختار ما اخترناه فاذهب الى ما هو الذي يستفاد من العمومات والاطلاقات الدالة
على اصالة البرائة والاستصحاب وان كان المسئلة لا تخلو عن الاشكال وسلوك سبيل الاحتياط لا ينبغي ان يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال فتامل
وربما يكشف حق الانكشاف لو تتبع الفقيه نظائر المسئلة في الفقه من ظهور اتفاق كثير منهم في كثير من الموارد على عدم لزوم الفحص في الموضوعات وظهور كثير من
الاخبار على ما ذكرنا فعليك باستفراغ الوسع في تحصيل استخراج الحكم المذكور من كلماتهم **شك وتحقيق** ربما يتخيل في جواز التمسك بالرواية بان لفظها
معمول به بلا شبهة عند الكل وبذلك يصير معتمد الصدور ضرورة ان الحكم بصحة بعض الحديث دون بعض اخر مع كون الراوي واحدا وفي محل فائدة نقله تماما
كلام شعري ويظهر من ذلك حصول الاطمئنان بصدور جميع الحديث من المعصوم وبعد حصول الظن بذلك لا ضعف في دلالته ولا اجمال فيه اصلا فيحصل الظن بالارادة
اي ارادة الظاهر من الحديث فيصير حجة رافعة لحكم الاصل هكذا قال الاستاد في الجواب بعد اعتراض عليه بما مر وقلت عليه ان هذا انما يتم لو حصل الظن بان الظاهر من

المقصود

اللفظ هو الحكم الواقعي النفس الامري وليس المقام من ذلك بل يكون الاصل ودليل الاكثر على عدم وجوب الغسل مضافا الى ما مر لزوم العسر في الجملة
والحاصل ان الشهرة المورثة لحصول الظن بالحكم الواقعي حيث تنفع في جبر الحديث انما هي الشهرة التامة او قريبة منها مع ان ما دل على عدم الوجوب
في مقام الشك في بلوغ النصاب باقية بعينها في مقامنا هذا بلا اشكال فتدبر **مسئلة** انك قد عرفت مما سبق ان بلوغ النصاب شرط
في الاعيان الزكوية باجمعها لكن على وجه الابهام فنقول هنا نصيبه في الذهب والفضة اعلم ان الاخبار المستفيضة المتكاثرة المؤيدة بالشهرة
التامة بل بالاجماعات المنقولة عن كثير من الاصحاب قد وردت على ان النصاب المعتبر في الذهب هو بلوغه عشرين دينارا وفي الفضة بلوغها
مائتين درهم ولم يعتد في المسئلة خلافه الا عن والد الصدوق كما في الرياض وعن ولده كما هو المحكي عنه حيث ذهب الى ان
النصاب في الاول اربعون وفي الثاني اربعمائة نظرا الى صحيحة الفضلاء عن احدهما ... لكن الخبر لشذوذه وعمل الاصحاب على خلافه
ومخالفته للفتوى ... خارج عن حد الحجية فضلا عن كونه ... للاجماعات المحكية بل لا يبعد ادعاء الاجماع المحصل في المسئلة
حيث لم يوجد مخالف ... غير مضر بحصول الاجماع لكونهما معلومي النسب لاسيما على طريقة المتأخرين في حصول الاجماع
بكونه ... حدس ... خروج معلوم النسب ... في الحجية فالمسئلة ... عن شوب الاشكال بلا ريب وشبهة فالقول
قاله الجماعة متعين بلا ريبة ثم انه لما بلوغ كل من الدينار والدرهم الى هذا المقدار وجب خروج الزكوة عنهما اذا اجتمعت سائر الشرائط
السابقة ايضا كحول الحول والملكية وغيرها مما يكون معتبرا في سائر الزكوات ايضا والزكوة في كل منهما ربع العشر فيكون في النصاب الاول
في الدينار نصف دينار وفي الدرهم خمسة دراهم واما النصاب الثاني في كل منهما ففي الدينار زيادة اربعة على النصاب الاول فيجب في الزيادة
ايضا ربع العشر وهو قيراطان فيكون زكوة الاربعة والعشرين نصف دينار وقيراطان وهكذا الامر في الزيادة فكلما ازداد اربعة ازداد الزكوة
بما عرفت وليس فيما دون الاربعة شيء على النصاب الذي قبله وكذا في الزيادة عنها وفي الدراهم زيادة اربعين على المائتين فيجب ربع العشر وهو
درهم واحد مضافا الى ما في المائتين من الخمسة فيصير زكوة المجموع ستة وهكذا كلما ازداد اربعين ازداد زكوته بدرهم واحد وليس فيما دون الاربعين
ولا في الزيادة عنه شيء وربما قيل عن الصدوقين الخلاف في النصاب الثاني ايضا فجعلاه في الدينار ضعف النصاب الاول وفي الدرهم ايضا
كذلك لكن ضعفه كضعف سابقه مما لا ريب فيه وبناء على ما نرى منهما يصير النصاب الثاني في الدينار ثمانين وفي الدرهم ثمانمائة **فرع**
قد اشتهر الروايات الدالة على المطلوب على بعض رواته لا بأس بذكره وذكر ما يقولون في حقه والكلام قد عرفت ان المسئلة لوضوحها وعدم
الاشكال فيها لا يحتاج الى الحجج والبحث في رجال سند اخبارها الا انا نقول ان في رواية ... ان بعضها مشتمل على سهل بن زياد وقد قيل في حقه

انه من الضعفاء

انه من الضعفاء وقد حكى عن الشيخ في الفهرست انه ضعيف بقول مطلق وكذلك ابن الغضائري فعنه انه قال ضعيف كان يروي عنه محمد بن
احمد بن يحيى كان ضعيفا جدا فاسد المذهب والرواية وكان احمد بن محمد بن عيسى الاشعري اخرجه عن قم واظهر البراءة عنه ونهى الناس عن السماع
منه والرواية عنه ويروي المراسيل ويعتمد المجاهيل انتهى وعن النجاشي انه كان ضعيفا في الحديث غير معتمد فيه وكان احمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو
والكذب واخرجه من قم الى الري وكان يسكنها وله كتاب النوادر انتهى والظاهر من هذه الكلمات ضعف الرواية التي يكون سهل في سنده الا ان الاستاد
مولانا صاحب الرياض والبهبهاني قد مالا الى حجية روايته نظرا الى كونه من شيخ الاجازة وصاحب الكتاب وعلى فرض تصريح بعض ارباب الرجال بضعفه
فالظاهر ضعفه في الحديث كما هو صريح كلام النجاشي ومرادهم من ذلك انه يروي عن المجاهيل والضعفاء وذلك ليس بمضر في حجية روايته نظرا الى
معلومية من يروي عنه لنا فان كان من يروي عنه صحيحا او موثقا او حسنا عملنا بحديثه والا فلا وانما لا يكون حديثه معتبرا لو لم يعلم الذي يروي عنه واما
نسبته الى الغلو فهو ايضا غير قادح لمن اطلع على احوال القميين وقدحهم كثيرا من الاشخاص الجليلة بادنى شيء حتى ان منهم من قدح بعضهم بانه ينقل
الاحاديث الدالة على مراتب علم الائمة وقدرتهم في التصرف في الكائنات وغيرها كان تلك المرتبة ربما يلحقونها بالزيادة اي مرتبة الربوبية في الفقيه منهم
فنسبوه الى الغلو ولا ريب ان مثل ذلك لا يصلح للقدح والا يلزم كون كثير من شيعة الاثني عشرية غاليا وذلك كما ترى بل يمكن ان يقال ان اثبات بعض
المراتب العالية للائمة قد صار من ضروريات المذهب ولا سيما في هذا الزمان كما ربما يدل على ذلك قولهم نزلونا عن الربوبية وقولوا في حقنا ما شئتم وبالجملة
القدح فيمن كان من مشايخ الاجازة مع كون ذلك من المناصب الجليلة التي قلما يصل احد الى هذه الدرجة مع تصريح بعض المتأخرين بتوثيق مشايخ الاجازة
قاطبة بل المحكي عن ابن داود توثيقه فضلا عن كونه صاحب الكتاب فيظهر من جميع ما مر كونه معتبرا في الحديث وان لم يكن ثقة وهذا القدر يكفي في صحة الحديث
فان الخبر لا يحتاج الا ... مما لا شبهة ... كونه ممدوحا لو لم يكن ثقة فيصير حديثه حسنا وهو حجة ولو قيل تصريح بعضهم بضعفه ... فكيف يصير حديثه حسنا قلنا
حكاية
الظاهر ان مراده منه كونه غاليا لظهور حمل المطلق على المقيد حيث نص على غلوه النجاشي عن احمد بن محمد بن عيسى وبالجملة فقد ظهر مما مر حجية حديثه و
عدم صلاحية ما ذكروه في قدحه **فرع اخر** ان مراسيل الصدوق الكون حجة ام لا والمراد منها مثل قوله ره كثيرا ما في الفقيه قال الصادق ع
من غير ذكر الواسطة مع ان وجود الواسطة بينه وبين الامام ع مما لا يخفى مع ضرورة كون الصدوق في زمان الغيبة الصغرى بعد عصر الكليني الظاهر هو الاول وذلك
لان المناط في حجية الاخبار كما حقق في محله على الظنون الاجتهادية حصول الظن كما ان ذلك هو طريقة الصدر الاول واعتبار العدالة في الراوي من جهة انه
كثيرا لا يحصل الظن من خبر غير العدل اذا لم يعتضد بامر خارج ولذلك ترى يعملون باخبار الموثق والحسن والقوي مع عدم العدالة في رواة هذه الاخبار لو اعتبرنا
في العدالة الايمان كما هو المعروف بينهم مضافا الى دخول مثل هذه الاخبار في مفهوم اية النبأ حيث ان عادلا مثل الصدوق قد اخبرنا ان الصادق ع

قال لكن الظاهر كون الحديث معتمد الصدور عنده حيث لم يذكر الواسطة مع علمه بها بل الظاهر استخراج الحديث من اصل معمول به مشهور بينهم
كما اعترف في اول كتابه باستخراج اخباره من الاصول المعتبرة حيث قال ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد جميع
ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها
المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن
محمد بن عيسى وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن
الوليد رضي الله عنه ونوادر محمد بن ابي عمير وكتب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي رضي الله عنه الي وغيرها من الاصول والمصنفات
التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتب التي رويتها عن مشايخي واسلافي رضي الله عنهم انتهى فيحصل من ذلك الظن القوي بكون الحديث مما رواه عن الامام
لوجه التبيين بمثل ذلك ولا شك ليس التبيين الظني كافيا في الحجية فيكون مرسله حجة الا ان يقال ان ذلك لا يكفي في كون الواسطة عادلا في نفس
الامر اذ يمكن ان يعتقد الصدوق عدالة شخص مع عدم عدالته في الواقع فان تحصيل فهم العدالة من الامور التي يكون للاجتهاد فيه مدخلية واذا كان
كذلك فيمكن خطاؤه في ذلك الا انا نقول بما ذكرنا انه مع حصول الظن بالصدور عن المعصوم بمجرد الارسال لا يبقى مجال لهذا الكلام وقد عرفت ان
الظاهر من الاية عندنا بل عند المحققين كفاية التبيين الظني والصدوق على ما رأيته القوم بحيث لا يعول الا بالصدق مع العدالة فيصير مثل هذا الخبر
حجة كالمسند الذي ثبت ظهور اتفاقهم على حجية مراسيل ابن ابي عمير وليس ذلك الا لما ذكرنا وهذا هو مختار الاستاذ سلمه الله وحكي عن صاحب المطالع ايضا اختياره بل
حكي عن المجلسيين والفاضل النراقي اعتقاد علمية جميع الاخبار المسطورة في الكتب الاربعة ولكن هذا المذهب بمكان من الضعف والمشهور معاملة
الارسال في مراسيل الصدوق ومعاملة الضعف فيما يكون في سنده غير مزكى في سند الثلثة الاخر ولكن النزاع لعله في الصغرى ضرورة كفاية المشهور التبيين
بالظن منه الا انهم قالوا بعدم حصول الظن من الخبر الضعيف على اصطلاح المتاخرين ومما ذكرنا ظهر جواز التمسك فيما كنا فيه من كون النصاب هو ما ذكرنا
بالمرسل المروي في الوسائل المحكي عن الصدوق **مسئلة** قد عرفت كون النصاب في الدنانير عشرين وفي الدراهم مائتين فلابد من بيان الموازين
التي لابد من استعلامها تسهيلا للطالب في فهم النصاب بالموازين التي بايدينا اليوم فنقول ان الدينار هو مثقال شرعي هو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي والمثقال الصيرفي
اربعة وعشرون حمصة من اواسط الحمصات فيصير المثقال الشرعي ثمانية عشر منها فيصير تمام نصاب الدينار بالمثقال الصيرفي خمسة عشر مثقالا صيرفيا ان قلت
ان الظاهر كون الدينار والدرهم متساويين في حد النصاب الذي يجب فيه الزكوة ونصاب الدرهم شيئا ما كونه اقل من مقدار نصاب الدينار ولو قيل بمنع
تسليم المساوات بحسب القيمة بين النصابين قلنا يدل على ذلك بعض الاخبار حيث صرح الامام فيه بان نصاب الدنانير عدل نصاب الدراهم وبناء على ذلك

يصير نصاب الدينار ازيد بحسب القيمة من نصاب الدرهم بكثير كما تريه قلنا لعله يكون الذهب في عصر الائمة ع يكون اقل قيمة منه في هذا الزمان او يكون
اكثر ادون من الذهب الذي بايدينا اليوم فانه مما يتبدل بالجودة والرداءة فانظر الى ما في هذا العصر الذي حيث اختلف فيه بحسب القيمة فربما يكون قيمة بعض منه
انقص بكثير من بعض اخر وكذا بالنسبة الى قيمته من اخر كما لا يخفى على الفطن الخبير والدرهم نصف المثقال الشرعي وخمسه فيصير بحساب الحمصة اثني عشر حمصة وثلثة
اخماس منها ضرورة ان نصف المثقال الشرعي تسعة حمصة وخمسه ثلثة منها وثلثة اخماس فيصير المجموع ما ذكرنا وبالمثقال الصيرفي يكون الدرهم نصفه
وربع عشره وهو اثني عشر حمصة ونصف حمصة وعشرها ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان كل عشرة دراهم يكون سبعة مثاقيل شرعية وخمسة مثاقيل صيرفية
وربعه الذي يكون ستة حمصة فيصير مجموع المائتي درهم مائة وخمسة مثقال صيرفي من الفضة الخالصة فاذا بلغ الفضة المسكوك بسكة المعاملة الى هذا المقدار وبقي
في ملك واحد ستة اشهر من غير ان يتبدل بغيره وجب فيه الزكوة ولا يجب ما دام لم يبلغ المجموع مع الوزنات الرائج المتداول في هذا الزمان الذي يكون عشرة
ريال بسكة سلطان العصر ليصير مجموع نصاب الفضة تسعة توامين هي تسعون ريالا كل واحد منه مثقال صيرفي وسدسه وبحساب الحمصة ثمانية و
عشرين حمصة ومن ذلك ظهر نقصان نصاب الدرهم بحسب القيمة عن نصاب الدينار بكثير كما ادعيناه ثم ان بعضهم قد حدد الدرهم بالدانق
فقالوا الدرهم الذي قدر به المقادير الشرعية مهنا وفي الجزية والديات وغيرها هو ستة دوانيق ولم ينقل خلاف في ذلك حتى ادعي حكي عن جماعة
من اهل اللغة تصريحهم بذلك والدانق ثماني حبات من اواسط حبات الشعير كما هو المتفق عليه بينهم كما في الرياض والمقطوع به بين الاصحاب كما هو المحكي
عن المدارك وان قال صاحب الرياض لم اقف على حجة في ذلك الا ان اجماعهم عليه يكفي في اثبات المطلوب وفي الخبر الدال على كون الدانق ست حبات
ضعيف لسنده ومخالف لما اتفق عليه كلمة الاصحاب كافة كما عرفت فلا يصلح للحجية والمعارضة بل ولو كان صحيحا لا يكون ايضا حجة نظرا الى هجر الاصحاب عنه فضلا عن
ضعفه **فرع** ان تلك الالفاظ الموضوعة للموازين الخاصة كالدينار والدرهم والدانق وغيرها كالمد والصاع وغير ذلك انه هل
يكون المعنى الموضوع له لهذه الالفاظ ما لا يقبل الزيادة والنقصان ولو بشيء نذر يسير فلو فرض كون مقدار النصف ازيد او ناقصا عن المثقال او
ربع ارز مثلا فلا يتعلق بمجموع ما يتالف منه ومن الموازين التي تتم بها النصاب الزكوة ام لا بل الموضوع له هو الامر الكلي الذي له درجات مختلفة بحسب
اختلاف كيفية هذه الموازين فلا باس لو فرض تنقاص المثقال عن مثله بالمقدار المزبور مثلا اذا فرض موافقته لمثقال اخر اشكال بل خلاف
بين العلماء فالظاهر المحكي عن التذكرة هو الاول وذهب صاحب الجواهر الى الثاني ولا يخفى فائدة تنقيح المسئلة فيما كنا فيه بل يجري الاشكال في الخلاف
في مقدار الكر وزكوة الفطرة والتعليقات وغيرها كما لا يخفى والحق هو ما اختاره في الجواهر وذلك لان المثقال انما حدد بما يكون موازنا لاثنين
وعشرين حمصة من اواسط الحمصات ولا شبهة ان اواسطها مختلفة بحسب البلاد وبحسب ذاتها ايضا بشيء يسير وكذلك الدانق انما حدد بما يساوي مقدار

ثم انا شعرات من اوسط الاحتاب شعير ولا ريب ان لا وسطها عرض عريض ايضا وكذلك المد ونصفه الا غيرذلك من الموازين فلو فرض ان مثقالا عادل اربعة وعشرين حمصة من الاوسط ويكون ناقصا عن مثقال اخر فلا يصح سلب اسم المثقال عن الناقص قطعا وذلك دلالة على كون المثقال حقيقة في المعنى الكلي الذي يكون صادقا على هذا الفرد على وجه الحقيقة لا يقال في هذا المقام انما يكون العرف بنقصان احدهما وزيادة الاخر لا محالة فيكون الموضوع له لهذا المثقال هو الامر الواحد الذي لا يختلف ومن اجل ذلك ربما يعتبرون بميزان اخر حتى ينكشف الامر لانا نقول لو فرض الاختلاف بين الاعتبار بالمثاقيل ايضا مثلا ان يعتبر بمثقال اخر فيكون مساويا للمثقال الناقص ويعتبر بثالث فيكون ازيد فكيف يكون الكل مثقالا ان قلت لا نسلم ذلك اذ اللازم في الرجوع الى الاغلب فلو فرض كون المثقال الناقص عن بعض المثاقيل مساويا للاغلب فيكون ذلك كاشفا عن حقيقته في الواقع والا فلا قلنا لو فرض عدم الغلبة في شيء من الطرفين فما تصنع فلا مفر اذن عن القول بصحة المجموع ولكن قد تستشكل بسبب اتكال كلمة ابو تسليم ان الظاهر من كلماتهم وتحديداتهم كون تلك الالفاظ الموضوعة للموازين اسامي للامر الكلي الذي لا ينافيه مثل هذا الاختلاف اليسير كما عرفت بان المتبادر من المد والصاع والمثقال والدرهم وغيرها في العرف هو المقدار الذي يكون معينا بحسب الواقع ونفس الامر ولذلك يكون في صورة الاختلاف بنقصان احدهما او زيادة الاخر وقلت عليه في الجواب ان ذلك صحيح في صورة كثرة الاختلاف فهو خارج عن مفروض المسئلة لان صورة قلته وعلى فرض تسليم ذلك فهذا انما يتاتى اذا فرض انه لا يعتبر بالموازين ولا في صورة الاعتبار وحصول الاختلاف بذلك ايضا فلا نسلم ذلك اذا فرض انه لم يكن احدهما غالبا في نظر العرف وبالجملة ان الظاهر انه لو فرض كون مثقال معادلا لاربعة وعشرين حمصة من اوسطها مساويا لبعض المثاقيل الموجودة في البلد فيصدق عليه المثقال على وجه الحقيقة ولا يصح سلب اسم المثقال عنه قطعا اذا فرض بلوغ النقدين النصاب بمثل هذا المثقال لو اعتبر فلا شبهة في حصول الظن بدخولهما تحت الطلاق الدال على وجوب الزكوة في الدرهم والدينار اذا بلغا النصاب ولا مجرى حينئذ لحكومة اصالة البرائة ثم انه اذا فرض ان اعتبر الدرهم والدينار بميزان ويكون معادلا للنصاب او ازيد بقليل وشك في نقصان الصنجة وعدمه فهل يجوز التعويل على اصالة البرائة عن وجوب الزكوة ام لا بل لا بد من الاعتبار بغير هذه الصنجة او اداء الزكوة تحصيلا للبرائة اليقينية اشكال من ان الظاهر صحة الصنجة والاصل عدم نقصانه ومن ان الاصل برائة الذمة عن وجوب اداء الزكوة خرج صورة العلم ببلوغ النصاب وحصول سائر الشرائط وبقي الباقي تحت الاصل والفحص عن بلوغ المال حد النصاب قد عرفت عدم لزومه ويمكن الحكم بقوة الاول نظرا الى صدق البلوغ حد النصاب بحسب العرف بعد الاعتبار فاما الامر باخراج الزكوة او تشخيص حقيقة الامر وان قلنا بعدم لزوم الفحص ضرورة وجدان الفرق بين هذه الصورة وما اذا فرض حصول الشك قبل الاعتبار فيحكم بعدم لزوم الفحص في الثاني

دون الاول ولا في صورة الظن بنقصان الصنجة فهل يكون مثل هذا الظن معتبرا ام لا الظاهر عدم اعتباره لانه في الموضوعات والظن فيها لا عبرة به كما مر غير مرة فحكمه حكم الشك حينئذ فلو لم نقل بوجوب الفحص فلا يلزم الزكوة حينئذ والا فوجب تشخيص الامر لكن يمكن ان يقال بمنع صدق البلوغ حد النصاب اذا كان الشك في صحة الصنجة ونقصانه اللهم الا ان يقال بان ملك الصنجة لا يكون من نفسه بل كان لو لغيره وعلى التقديرين لا يكون الحجة بمعتبر به الاشياء الموزونة سابقا او لاحقا لم ذلك فالكافي ان الاول فالظاهر الحكم بصحته شرعا من جهة اصالة الصحة في فعل المسلم اذ مع نقصانه يلزم بطلان ما اعتبر بهذه الصنجة ويدفعه الاصل المذكور سواء كان فعل نفسه او فعل غيره كما لا بد من الحكم بصحة فعل الغير حين الشك في صحته فكذلك لا بد من الحكم بصحة فعل نفسه اذا لم يعلم صحته فلا بد من الحكم بصحة الصنجة فلا بد له الا من الاعتبار بغير هذه الصنجة او اداء الزكوة ان قلت اصالة الصحة في فعل المسلم انما تقتضي صحة الافعال الصادرة منه سابقا ولا تقتضي صحة الصنجة اذ لا يكفي صحة الفعل على ذلك وذلك كما اذا شك في ان الصلوة الصادرة منه ايكون مع الوضوء ام لا فاصالة الصحة في فعل المسلم انما تقتضي صحتها وذلك لا يقتضي كونه متطهرا ايجوز له الصلوة الدخول فيها بمثل هذه الطهارة اثباته لم في امثال هذا الاصل ولذلك ذهب المشهور الى لزوم الوضوء للصلوة بعد هذه الصلوة قلنا فهل الحكم بصحة ما اعتبر سابقا بهذه الصنجة ودلالته ذلك على صحتها بحسب الواقع لا محال لهذا الكلام ضرورة انه كما يجب جريان حكم الصحة على هذه الصنجة لو شهد شاهدان عدلان على صحتها شرعا وان كان الصحة فيها مشكوكا كذلك يجب جريان احكام الصحة عليها بمقتضى هذا الاصل التعبدي فانهما مشتركان في لزوم العمل بمقتضاهما من باب التعبد والاحاديث لزوم الوضوء للصلوة بعد الحكم بصحة الصلوات السابقة فهو ايضا في محل المنع بل نقول ثمة ايضا بعدم وجوب الوضوء لان اصالة حمل فعل المسلم على الصحة ليست بضعيف في اثبات الحكم من الاستصحاب فكما يجوز الحكم بكون المكلف متطهرا بمقتضى الاستصحاب فكذلك بمقتضى هذا الاصل بل الاصل المذكور اقوى من الاستصحاب كما يعلم ذلك في تقديمه على الاستصحاب في مقام التعارض كما حققنا في محله مع كونه واردا عليه ولو لم نقدم لما كان له مجرى اصلا ولو فرض عدم العلم بالاعتبار بهذه الصنجة فيكون الحكم فيه مثل ما اذا شك في اول المرتبة في بلوغ النقدين حد النصاب وبناء على عدم وجوب الفحص يحكم بعدم وجوب الزكوة

مسئلة قد اختلف كلمات اللغويين في معنى الجذع والثني الذي لا بد من اخراجه للزكوة فعن بعضهم ان الجذع ما له سنة كاملة وعن الازهري انه
له ستة اشهر وعن ثالث سبعة ورابع ثمانية وخامس عشرة وقال بعضهم ان الثني ما دخلت في السنة الثانية وقال الازهري ما دخلت في الثالثة
لكن التفسير الاول اعني التفسير الاول اوله والثاني في الثانية اشهر بحسب اللغة لكن يعارض الشهرة التي بين اللغويين في المعنى الاول الشهرة المحققة بين
الفقهاء وهل يكون في صورة تعارض الشهرتين لزوم الاخذ بالشهرة بين اللغويين او التي بين الفقهاء اشكال والموجود في النصوص لعل الا
الشاة ان قلت لا بد من الرجوع الى العرف في صحة صدق الاطلاق فكلما صدق في العرف انه شاة فمقتضى الاصول جواز ادائه للزكوة
وما ليس كذلك فمقتضى الاصول لزوم تحصيل البراءة اليقينية العرفية اى حصله الا باداء الفرد المتيقن ولا شبهة ان من الاول اى الجذع ما يكمل السنة الا ولا
من الثاني وهو الثني ما دخل في السنة الثالثة وبما ذكرنا ظهر عدم الاعتداد بالشهرة اى حصله بين الفقهاء في ان الجذع ما له سبعة اشهر مضافا الى تأييد قلنا
لشهرة اللغويين قلنا قد تقرر في الاصول ان الشهرة كما تكون جابرة لضعف السند كذا تكون جابرة لضعف الدلالة فدلالة الاطلاق وان
كانت ضعيفة الا انها بالشهرة لا محالة منجبرة والقول بان الجابر ضعف الاطلاق هناك شهرة غير مسلم مزوره عدم حصول الظن من جهة
الاطلاق بالشهرة بحسب الفتوى ومما يؤيد ضعف الاطلاق انا نجد في الشهرة بحسب العمل وهي في المقام غير حاصلة يدفعه الفرق بين اقسام الشهرة
القرائية فربما يحصل منها الظن وربما لا يحصل وتحقيقه ان الشهرة تتفاوت حسب درجات الكثرة اى حصله ولما كان الشهرة في المسئلة بحيث لم
ينقل فيه خلاف الا عن بعض لا يستبعد الحكم بندوره لما قال في الرياض من ان المستفاد من كلمات جمع وقفت على كلماتهم في المسئلة كالشيخ في المبسوط و
الفاضل في التحرير والمنتهى والتذكرة والشهيد الثاني في الروضة وغيرهم وهو المفهوم من الكفاية ما له سبعة اشهر في الضأن وما دخل في السنة الثانية في
المعز بل ربما كان التصريح بالشهرة عن جماعة فتمكن حصول الظن من الاطلاق على جواز ادائها هو المشهور من الفريضتين البتة مرضاة الى المنسوب المنجبر سندا
ودلالة بهذه الشهرة الكلية المحققة وفيه بينا ان ناخذ بالراجح وامرنا ان ناخذ بالجذعة والثنية على انا نقول اذا تعارض كلمات اهل اللغة
في معنى اللفظ فذلك يتصور على قسمين لا اني يكون كل منهم قد ذكروا معنى واحدا للفظ او للا من ذكر والمعاني المتعددة وعلى الاول لو كان بينهما
بين هذه المعاني جهة اشتراك بحيث يكون الموضوع له للفظ فالظاهر انه هو الموضوع له ويكون ذكر هذه الخصوصيات في تشبيه ذكر الافراد المندرجة
تحت مفهوم واحد وذلك لان التعارض فيرجع الى تعارض الاطلاق والتقييد وقول المثبت مع النافي ولا شك في تقديم قول الاول
منهما حينما يتعارضا ولما ذكر بعضهم وضع لفظة الجذع لما يبلغ من السخال احد الزوال الذي يختلف بحسب اختلاف الابوين في درجات السن فما كان
ابواه شابين قد يبلغ الى ما هو احد الزرع عند بلوغ الستة او السبعة وما كان اعلى درجة في السن ربما يبلغ ولم يبلغ الى ذلك الحد عند بلوغه الثمانية و
هكذا الى ما يبلغ فاذن التقييد بواحد من المعاني المزبورة يحتاج الى الدليل نظرا الى ان الاطلاق يقتضي كون استعمال اللفظ في كل واحد من المعاني المذكورة

على نحو الحقيقة مع عدم تعدد الوضع بخلاف القول بالحصر للمعنى في واحد من هذه المعاني كما هو ظاهر وبالجملة فبعد تعارض المثبت والنافي في باب اللغات فقول المثبت يكون راجحا لان الاول كلام الى الوجدان ورجوع كلام النافي الى عدم الوجدان ومن المعروف ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فالظن انما يحصل في جانب المثبت ومع قطع النظر عن كون الجهة التي جمعت من المعاني اذا لم يذكرها اهل اللغة فاذا وجدنا الامر المشترك بين المعاني المختلفة فحينئذ يكون ذلك المعنى المشترك هو الموضوع له للفظ وان بيان كل واحد من المعاني من باب ذكر افراد هذا المعنى المشترك ان قلت فلا بد من القول باجزاء ما له ستة اشهر مع كون ذلك مخالفا للاتفاق الكاشف عنه ان هذا القول يكمل المعنى الموضوع له هو القدر المشترك وهو موجود فيما له ستة اشهر فلم لا يجوز الاكتفاء بما له ستة اشهر قلنا مقتضى التحقيق الذي ذكرنا جواز الاكتفاء به الا ان الشهرة التامة تمنع الاكتفاء بالاقل من سبعة اشهر وازيد لا يجوز الاعراض عنها فالاخذ بالمشهور متعين نظرا الى حصول الظن بفحواها وعدم حصوله في مخالفتها هذا حال اختلاف المعنى اللغوي اذا ذكر كل واحد من اهل اللغة معنى واحدا للفظ والا اذا ذكر كل واحد منهم مجموع المعاني اللغوية فالظاهر كون كل واحد من هذه المعاني هو المعنى الموضوع له لان شأن اللغوي بيان المعاني التي تكون موضوعا له للفظ دون بيان المستعمل فيه الذي يكون اعم من الحقيقة والمجاز والغالب يكفي القول بكون الامر المشترك بين تلك المعاني لو كان هناك جهة جامعة بينها هو المعنى الموضوع له في هذا القسم كما انه لو لم يكن في القسم الاول جهة مشتركة بين المعاني فلا بد من القول بالاشتراك اللفظي الا ان يقال انه لا يجوز الرجوع الى الاقوال هنا على الاوثق اذا تعارض كلامه مع غيره كما هو المرجح في تعارض كلمات اللغويين وتعارض الخبرين وكذا الجارح والمعدل على ذي وتشاجر اهل الكتابة وغيرها مما يكون من هذا القبيل فاذا قال صاحب القاموس مثلا ان الجذع ما له ستة اشهر والجوهري انه ما له سبعة اشهر فلا شك ان قول الثاني مقدم للاوثقية وكثرة ضبطه على ما هو المشهور بينهم لانا نقول ذلك كلام بعضهم الى الاطلاق والاخر الى التقييد فالاول مقدم لحصول الظن منه من قول المقيد وان كان هو في نفسه ادق نظرا الى التقريب الذي ذكرنا آنفا ومحض الكلام ان الرجوع الى مختار المشهور في معنى اللفظ يكون اولى للوجوه المتقدمة ثم انه مع قطع النظر عن الوجه المذكورة فغاية الامر حصول الشك في معنى اللفظ واصالة براءة ذمة المكلف عن وجوب ما زاد سنه عن سبعة اشهر تقتضي المصير الى ما ذهب اليه الجماعة مسئلة لا يجوز اخذ الربى في الزكوة وهو بضم الراء وتشديد الباء على ما حكاه في مجمع البحرين هي الشاة التي تربى في البيت لاجل اللبن وقيل هي الشاة القريبة العهد بالولادة وقيل هي التي ما بينها وبين خمسة عشر يوما وقيل ما بينها وبين عشرين يوما وقيل ما بينها وبين شهرين وحصرها بعضهم بالضأن وبعضهم بالمعز فهذه الاقوال في ذكر معنى هذه اللفظة سواء كان المراد منها الضأن او المعز الى الخمسة واختلاف الاقوال في تفسير الربى لاجل ما في اختلاف معناها بحسب اللغة فان اهل اللغة اضطربت كلماتهم في بيان المراد منه قال في الصحاح في الحكاية عن الربى على فعلى بالضم الشاة التي وضعت حديثا وقال في النهاية في الحكاية عنه

الربى التي تربى في البيت من الغنم لاجل اللبن وقيل شاة قريب العهد بالولادة والمشهور بين الاصحاب على ما ادعاه في الرياض هو ما عدا المعنى الاول من المعنيين اللذين ذكرهما في النهاية واختار الشيخ في جواهر الكلام المعنى الثالث من المعاني التي ذكرناها اولا ولعل نظره الى عدم صدق قرب العهد بالولادة على ازيد مما مضى من زمان ولادتها خمسة عشر يوما والا فقد عرفت في المسئلة السابقة ان بعد التعارض في كلمات اللغويين اذا وجد فيما بين المعاني الذي ذكروها جهة جامعة قريبة فلا بد من الاخذ بها ضرورة ان المثبت في باب اللغات مقدم على النافي الذي يكون مآل كلامه الى عدم وجدان معنى آخر للفظ كما ان المثبت ادعى وجدانه ولا شك ان الظن حاصل في جانب المثبت فمن قال بان الربى ما يكون قريبة العهد بالولادة فكأنه ادعى صحة اطلاقه على الشاة التي انقضى من زمان ولادتها ازيد من خمسة عشر ومن لم يقيد معناه على خمسة عشر ينفي ذلك والاول مقدم ولا شبهة ان بعد فرض صدقه على ما مضى من زمان ولادتها ازيد من القدر المذكور فلا مجال للاخذ بسائر الاقوال سوى ما ذكرنا لما عرفت من حصول الظن الاجتهادي الذي هو الحجة في مثل المقام في جانب المثبت ولذلك تريهم كثيرا ما يقدمون الجارح على المعدل في مقام التعارض لان مرجع كلام المعدل سواء قلنا بكون العدالة هي الملكة او قلنا بكونها عبارة عن حسن الظاهر الى عدم وجدان المعصية وعدم الاطلاع على صدور الفسق عنه بخلاف قول الجارح الذي يدعي وجدان الفسق فيه والاطلاع على صدوره بناء في العدالة على القول بان العدالة والفسق امران وجوديان متقابلان لا انهما من باب تقابل العدم والملكة او من تقابل الضدين وعلى التقديرين لا يمكن اجتماعهما في شخص واحد لقضية التقابل مبنى على عدم اجتماع الملكة التي قد عرفها المشهور بكونها الهيئة الراسخة في النفس التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة مع صدور الفسق وقد حققنا في محله عدم الملازمة بينهما ضرورة ان ذي الملكة ربما يصدر عنه المعصية فالمراد بالملازمة الماخوذة في تعريفها لا بد ان يكون باعتبار الغالب وبالجملة فقد ظهر مما ذكرنا ان القول بكون الربى ما يكون قريب العهد بالولادة لا يخلو عن القوة ولعل من رجح المعنى الاخر من الاصحاب لاجل عدم الفهم من قرب العهد بالولادة الا ما ذكره من اختار كونها الى ما بينها وبين خمسة عشر لعله لم يعرف صدق الربى على ازيد من ذلك لعدم صدق قرب العهد بالولادة بعد مضي ما هو ازيد من ذلك من زمان ولادتها وهكذا من اختار الى ما بينها وبين شهرين فمقتضى ما ذكرنا من اخذ الامر المشترك بين هذه المعاني لزوم الرجوع في تعيينه بحسب الصدق والانصراف الى العرف فكلما صدق عليه في نظرهم كونه قريب العهد بالولادة لا يجوز اخذه وما ليس فليس ويمكن ان يقال لعل نظر من اختار الخمسة عشر لاجل اصالة البراءة عن الزائد عليه حيث لم يترجح في نظره في مقام الاجتهاد شيء من الاقوال فتمسك في مقام بالاصل العملي الذي يكون عنده البراءة فان في صورة اخذ ما مضى ازيد من القدر المذكور من زمان ولادتها زيادة التكليف المدفوعة بالاصل ان قلت لا يجري اصل البراءة في هذا المقام لكونه في الحقيقة نظير الشبهة المحصورة التي من افراد الشبهة الموضوعية ولا يجري في مثل ذلك اصل البراءة

فان ما دل على جريانه في الشبهة الموضوعية صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على ان الشي الذي فيه حلال وحرام يكون حلالا حتى تعرف الحرام
منه بعينه انما يكون مخصوصا بما عدا الشبهة المحصورة التي ربما ينقل الاجماع فيه عن غير واحد من الاصحاب فضلا عن الاخبار الخاصة الواردة في موارد
خاصة الدالة على لزوم الاجتناب عنها على جهة العموم والكلية على ما قررناه في محله ولذلك قال بعض الفقهاء المتاخرين المدعو بالجوهري على النجفي بان المقام
ليس الا نظير من امر عبده بالاتيان ببطيخ فاذا اشتبه على العبد ذلك بان يكون في البيت مثلا ما هو فرد منه يقينا وما هو مشكوك الفردية انه
هل يكون بطيخا ام لا فلا شك ان الاتيان بالفرد المشكوك غير جائز على العبد وتعين عليه الامتثال في ضمن الفرد الاخر ولو انكشف خلاف ما ظنه
بعد الاتيان بالمشكوك لذمه العقلاء في اختياره ذلك بعد وجود الفرد اليقيني واي فرق بين ان التكليف صدر من صاحب الشرع على عدم جواز اخذ الربي
في الزكوة المردد بين المعاني المذكورة والقدر المتيقن منها الذي لا اقل منه هو ما مضى من زمان ولادته خمسة عشر والبواقي تكون مشكوك الفردية
لكلي الربي فلا بد من الاخذ بالتقريب الذي ذكرنا ولا يجري فيه اصل البرائة قلنا مع كثرة التطويل وبذل الجهد في اثبات هذا المطلب فلم يات
الفاضل المذكور بما يمكن الركون عليه لانا ولا نافيه بالنقض بجميع الصور التي تكون مجرى اصالة البرائة عنده ايضا فان المديون الذي تردد امره بين
الاقل والاكثر او المصلي الذي قد شك في جريان كون السورة جزء في الصلوة وعدمه وغير هذه الموارد مما يكون مجرى هذا الاصل لا شك في لزوم
الامتثال بالتكليف المردد بين الشيئين او الاشياء التي تكون الامتثال ببعضها حاصلا على وجه الثبت وبعضها يكون مشكوكا فلو كان يلزم
في مثل هذه الموارد الاتيان بالفرد اليقيني فاين يجري فيه اصالة البرائة ولو قيل بان في هذه الموارد انما يكون التشكيك في الجزء الذي لا يضر
عدم الامتثال به في الاتيان ببواقي الاجزاء فلو ادى من الدين الذي يكون عشرة تومانين خمسة فلا شك في ابراء ذمته من هذا القدر بلا شبهة واجراء
هذا الاصل في مقام الشك في الارتباطيات وان لم يكن من هذا القبيل الا ان الاجزاء فيها ليست متباينة بالوجه ولم يحصل بذلك فردين للمامور به
متباينين بالذات غاية الامر التغاير الاعتباري الذي يكون اشبه بالفرد الاول من المتباينين ولا في ما نحن فيه فالتغاير بين الفردين
انما يكون من جهة تباينهما بحسب الوجود كما في البطيخين الذين احدهما مشكوك الفردية وبالجملة القياس بنظايره والنقض بها غير صحيح قلنا الادلة
الدالة على حجية اصالة البرائة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل لا تفرق بين المقامين ضرورة ان مقتضاها عدم جواز التكليف الا بعد
البيان ولم يثبت في المقام التكليف بحرمة اخذ ما مضى من زمان ولادته ازيد من خمسة عشر يوما ففي هذه الصورة كنظايرها يدفع زيادة التكليف باصالة
البرائة على ان المقام اشبه بالشك بين الزيادة والنقيصة من الشك بين المتباينين فان الكلام في حرمة اخذ ما عدا ما مضى من زمان ولادته خمسة عشر
وعدمها ولا شك انه يكون زايدا بحسب السن والقيمة عن الذي لا يكون ازيد سنا مما مضى من زمان ولادته العدد المذكور فالقياس بالبطيخين ليس

على عدم جواز الاخذ الا برضاه

كما ينبغي فتامل ثم ان الاصل في المسئلة وان كان ربما علل المنع فيها بان في جواز اخذ الربي اضرارا بولدها المنهي عنه او بانها مربية لا نها كا
النفساء او موثقة سماعة بن مهران المكان وقفه عن ابي عبد الله ع قال لا تؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والد
ولا الكبش الفحل تقريب الاستدلال ان المراد بالوالد ليس الا الربي وقد تعلق النهي على اخذه الذي يكون مقتضاه في العبادات التي تكون الزكوة
من اجلها الفساد فلا يبرء ذمة المزكي باداته وهذا مما لا اشكال فيه بل لم ينقل الخلاف من احد على عدم جواز الاخذ بدون رضاء المالك وربما يؤيد
الموثقة المذبورة بصحيحة عبد الرحمن بن حجاج عن الصادق ع المروية في الفقيه كالموثقة انه ع قال ليس في الاكيلة ولا في الربي التي تربي اثنين ولا
شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وذلك بناء على حمل عدم الصدقة فيها على عدم جواز اخذها في باب الزكوة والاستثناء ان في فحل الغنم و
كذا شاة اللبن زكوة بلا اشكال فبعيد ان عن النصاب ولكن الظاهر من الصحيحة كما ربما يؤيده ذكرها الاصحاب في مقام التاييد دون التمسك
بها في اثبات المسئلة عدم عد المذكورات في النصاب كما لا يخفى ولما كان ذلك مخالفا لما يستفاد من فتوى عدم الخلاف في عدها في الزكوة حملوها
على عدم جواز اخذها وصرفوها عن الظاهر ولكن يشكل ذلك باستلزام ذلك عدم جواز اخذ ما عدا ما اشتمل عليه الموثقة من فحل شاة اللبن مضافا
الى ان دلالة الصحيحة على ذلك لو تمت لا تستلزم عدم جواز الاخذ ولو كان برضاء المالك وهو كما ترى فان في جواز الاخذ مع رضائه في ا
الاكولة وكبش الفحل ربما ادعي عدم الخلاف عن المشهور في الرياض الا ان برضى المالك فبعيد ان بلا خلاف كما في المشهور وبالجملة فقد دلت الموثقة
على عدم جواز اخذ الربي الا عن اذا لم يرض المالك بلا خلاف ولا اذا رضي المالك باداته فمقتضى اطلاقه عدم جواز الاخذ ايضا وفحوى ما دل على
الصحيحة بعد حملها على عدم جواز الاخذ خيرا اندرجت فيها مع جوازها اذا رضي المالك به كما عرفت في كبش الفحل والاكولة ان يكون حال الربي كحال سائر
ما يراه في الصحيحة من جواز اخذها اذا رضي المالك فمع تعارض ظاهر الصحيحة بعد الحمل المذكور مع ظاهر الموثقة مع تاييد ظاهر الاولى بفتوى الاصحاب
في غير الربي بجواز الاخذ بالشرط المذكور فلا بد من الالتزام بالعمل بظاهر الموثقة مع طرح الصحيحة والحكم بعدم جواز اخذ الربي مع رضاء المالك ايضا نظرا
الى ظاهر الموثقة كما ذهب اليه الشهيد الثاني والا حمل الموثقة على صورة عدم رضاء المالك كما ذهب اليه الفاضلان عملا بالصحيحة والحاق
حكم غير الربي عليه لترادفه معه في الصحيحة ولو قيل بجواز كون المراد في الصحيحة من عدم جواز الاخذ في الثاني ان يكون ذلك على وجه الاطلاق
وفي غيره مقيدا بصورة عدم رضاء المالك قلنا يدفعه اتحاد سياق الرواية الذي يدل على ان الحكم في الكل على نحو واحد والقول بجواز التفكيك بعض
الخبر دون بعض مع حصول الظن بالصدور نظرا الى كون الحديث كالعام المخصص الذي يكون حجة في الباقي ولا سيما اذا اعتضد ذلك بفتوى

الا عن اللمعة وشرحها والنافع والارشاد

الاصحاب انه نعم اذا حصل الظن من الخبر على ذلك ولا يحصل في المقام لعدم ملاحظة كون سياق الخبر في الكل واحدا مضافا الى ان في اصل جواز
العمل بمثل هذا الحديث مناقشة لا تخفى ضرورة ان لابد من حصول الظن بالصدور لو اندرج في درجة الحجة فالعمل ببعضه دون بعض كلام مع
حصول سبب الحجية فيه ايضا نعم يمكن ان يقال بمجرد الظن بالصدور لا يكفي في لزوم العمل بالحديث ولذلك ربما يرجع الى التراجيح في الصحيحين
المتعارضين بل لا بد من حصول الظن بالمراد ويجوز ان لا يريد المعصوم من بعض ما قاله ما يكون ظاهره لتقية او اتقاء او غيرهما كما ثبت في
الاستدلال في مثلا ولا يكون مثل ذلك عزيزا في اخبارنا كما لا يخفى على المتتبع قلنا في الجواب ان من القواعد المقررة في الاصول ان الظاهر
من الالفاظ يكون حجة ما لم يقم دليل على خلافه فالظاهر ان يكون ما يكون اللفظ ظاهرا فيه هو مراد المتكلم وتاخير البيان عن وقت
الخطاب وان كان جائزا الا ان ذلك خلاف الظاهر المبني على الغالب ولذلك يحكمون بان الاصل في الاستعمال الحقيقة مع احتمال المجاز
وخفاء القرينة ويمكن المناقشة في ذلك بانا وان سلمنا ذلك لكنا لا نسلم كون مطلق المراد من الالفاظ مطابقا للحكم الواقعي فانه كثيرا ما
ترى الاخبار الصحيحة تكون متروكة مهجورة كالاخبار الدالة على عدم كون التكبيرة ركنا في الصلوة مثلا وظواهر كثير من الاخبار كالخبر
الدال على ان من لا مروة له لا دين له مع كون هذا الظاهر مخالفا لضرورة الدين والمذهب ولذلك ربما يعمل بصحيحة ابن ابي يعفور
في الشطر الذي منها يدل على معرفة العدالة بخلاف الشطر الاخر الذي يدل على وجوب صلوة الجماعة لظاهره الى غير ذلك وبالجملة
نحن قد قررنا في الاصول ان في حجية الخبر لا بد من امور ثلثة الظن بالصدور والظن بالدلالة والظن بالمطابقة ويدخل الظن
بالمراد في الظن بالدلالة فاذا حصل من البعض تلك الظنون الثلثة فيصير حجة دون ما ثبت واحد منها خرج عن درجة الحجية اذا عرفت
ذلك فنقول ان الخبر وان كان سياقه في جميع المذكورات واحدا الا ان الموثقة ايضا سياقها يكون واحدا في الجميع فيلزم ان
يكون القول بعدم جواز اخذ كبش الفحل والاكولة مطلقا متجها حيث يكون الظاهر منها ذلك وقد عرفت ثبوت عدم الخلاف في جواز اخذها
مع رضاء المالك فاذن لا مناص عن ارتكاب خلاف الظاهر نظرا الى عدم حصول الظن بكون المراد من عدم جواز الاخذ في الربى عدمه
على وجه الاطلاق وذوات العوار على وجه التقييد بخصوص ما اذا لم يرض المالك والعمل بالخبر الصحيح في بعض اجزائه دون اجزائه يكون لاجل
اختلاف فقراته بحسب المضمون وتباين الاحكام المندرجة فيه وليس المقام كذلك ضرورة ان الظاهر ان العامل في جميع المذكورات في الموثقة
واحد بناء على ما هو الظاهر من اتحاد العامل في المعطوف والمعطوف عليه ولو فرض التعدد فلا بد ان يكون المقدر كالمذكور وقد عرفت خلافه

للظاهر

في ان تعلق الزكوة انما يكون بالعين دون الذمة

للظاهر فالرجوع الى ما ارتضاه الاصحاب من حمل الموثقة على صورة عدم رضاء المالك اولى والكلام في هذا الحمل ايضا يوجب قلة فائدة الخبر و
ذلك لان من البين اختيار التعيين في اخراج الزكوة ليس للساعي بل للمالك ان يدفع ما شاء من العين او القيمة كما يدل عليه ما ورد في
البلاغة من وصيته عليه السلام الساعي فاحفظ ما هذا الكلام بالرتبة ومرادفاته كثيرة فتامل **مسئلة** قد اختلف كلماتهم في ان الزكوة
تتعلق بعين النصاب فيكون العين بين المالك والفقراء على نحو الشركة او يكون تعلقها بالعين على نحو تعلق ارش الجناية برقبة الجاني او على
نحو تعلق حق المرتهن بالعين المرهونة والفرق بين الاقسام الثلثة انه لو كان تعلق الزكوة من قبيل الاول فلو باع المالك النصاب او جزء منه
فلا كلام في عدم امضاء المعاملة بقدر حصة الفقراء اذا لم يضمنها المالك حين البيع والا فان ضمن حق الفقراء فينتقل حقهم الى ذمته ويجوز بيع
جميع النصاب بخلاف ما اذا كان من قبيل تعلق ارش الجناية فيكون بيع المالك في الكل صحيحا الا ان للفقراء سلطنة على النصاب بحيث لو لم
يدفع المالك حقهم من العين او من غيره لرجعوا الى العين المبيعة واخذوه من المشتري ولا يخفى ان هذا لا يصلح للفرق بين الصورتين ضرورة ان
في الشق الاول ايضا لا يجوز لهم الاخذ من العين اولا الا بعد امتناع البايع عن اعطاء العوض اللهم الا ان يقال ان في الصورة الاولى لو لم
يضمنه البايع يصير البيع في حصة الفقراء غير صحيح ويكون في الحقيقة فضوليا اذا لم يضمنها البايع بخلاف الصورة الثانية ولو كان من قبيل تعلق حق
المرتهن بعين الرهن فلا يجوز له ايضا بيعه بدون اذن الساعي بل لو باعه يصير باطلا في سهام الفقراء وفي هذه الصورة كالصورة الثانية لا يكون العين
ملك الفقراء بل لهم نحو حق على الملك بحيث لو لم يسلمه البايع فلهم سلطنة على اخذ حقهم من العين المبيعة بخلاف الصورة الاولى ومع ذلك فلو اطلع
المشتري بقاء حق الساعي في العين ولم يضمنه المالك فله الخيار لتبعض الصفقة عليه والدليل على كون تعلق الزكوة بالمال من قبيل الشركة ظواهر
النصوص من الاخبار الدالة على ان حقهم متعين في العين الا الاخراج الظاهر في ان العين المخرجة هي حق الفقراء والخبر الدال على امره عليه السلام الساعي بالرفق
وتصديع المال صدعين والظرفية الماخوذة في بعض الاخبار كقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة وعدم حمله على ظاهره لمكان الظرفية ايضا فيما لا يمكن
اخراج الزكوة من عينه كالشاة في خمس من الابل حيث يقول عليه السلام في خصوص الابل وفي الجميع في غير الابل شاة لا يقتضي عدم تعلقها بالعين ضرورة ان المراد في ا
الجميع مقدار قيمة شاة دون نفسها فكانه قال اذا بلغ الغنم الى اربعين ففيه مقدار شاة في الجميع لا يقال الامر دائر بين الاضمار والمجاز وكلاهما
خلاف الاصل فترجيح الاول في الخبر يحتاج الى دلالة مفقودة في المقام مع ان المجاز اشيع واكثر وتقديمه نظرا الى القاعدة المسلمة في باب تعارض الاحوال
من لزوم ترجيح الغالب كما هو المدار في هذا الباب يكون لازما فلم خرجت الاضمار في الحديث بتقدير المضاف وهو لفظ المقدار لانا نقول لا نسلم ان شيوعه
المجاز عن الاضمار ولذلك تريهم في كثير من المقامات التي يكون الامر دائرا بينهما يقدمون الاضمار كقوله تعالى واسئل القرية وما اشبه الى غير ذلك من

من الموارد فيقدرون في الأول الأهل وفي الثاني الأمر مثلا على أن بعضهم توقف في تقديم المجاز كصاحب الإشارات بل ربما يميل إلى
ترجيح الإضمار عليه وإلى ذلك قد مال السيد الكاظمي أيضا إن قلت لو حمل الحديث على غير قبيل الإضمار فيلزم المجاز أيضا ضرورة أن الشاة الواحدة في
ما بين الشياه ليست نسبتها إليها نسبة المظروف إلى الظرف الحقيقي فإن كون الجزء في الكل ليس مثل كون الشيء في المكان قلت الظاهر أن
الظرفية التي وضعت لها لفظة في غير ما هو المفهوم من لفظ الظرف فإن الأمارات التي تستعلم بها المعاني الحقيقية لدلت على أن أنحاء الظرفية في
تلك اللفظة كما لا يخفى على البصير المتفطن لقواعد الأصول بل يكون الموضوع له فيها هو الظرفية العامة ولذلك لا نقول بأن استعمال اللفظة
في ما إذا دخلت على الوقت والزمان في قولنا في رقبة أيام يكون مجازا نعم لفظ الظرف لا يستبعد القول بكون استعماله في غير الظرفية المكانية
على نحو المجاز فتأمل وبالجملة المعروف المشهور بين الأصحاب تعلق الزكاة بعين النصاب ولم ينقل في ذلك خلاف إلا عن المعتبر أنه نسب
تعلقه بالذمة إلى بعض العامة مستدلا بأنها لو وجبت في العين لكان للمستحق إلزام المالك بالأداء من العين ولمنع المالك من التصرف في النصاب
إلا مع إخراج الفرض والأمر كما لا يخفى عليك وهن الاحتجاجين فإن الزكاة إنما شرع لسد خلة الفقراء كما هو منصوص عليه في بعض الأخبار ولا ينافي
ذلك ملاحظة رفق المالك أيضا وعدم إلزامه على العين تسهيلا له كما يستفاد ذلك من صحيحة بريد العجلي عن الصادق ع عن أمير المؤمنين ع
حيث قال ع لا تأمرن فاصدع المال صدعين ثم خيره أي الصدعين شاء فأيهما اختار فلا تعرض له ويشبه ما ذكرنا ما أجاب في المعتبر أيضا عن الأول
فقال بالمنع من الملازمة فإن الزكاة وجبت جبرا وإرفاقا للفقير فجاز أن يكون العدول عن العين تخفيفا للمالك ليسهل عليه دفعها
قال وكذا الجواب عن جواز التصرف إذا ضمن الزكاة وذكر ما حكي عن الشهيد في البيان من المبسوط التعلق بالذمة فقال لو حكم بتعلقها
بالعين في صور شتى وفي كيفية تعلقها بالعين وجهان أحدهما أنه بطريق الاستحقاق والفقير شريك وثانيهما أنه استيثاق فيحتمل أنه
كالرهن ويحتمل أنه كتعلق أرش الجناية بالعبد وتضعف الشركة بالإجماع على جواز أدائها من مال آخر وهو مرجح للتعلق بالذمة وعورض
بالإجماع على تتبع الساعي العين لو باعها المكلف ولو محض التعلق بالذمة لامتنع انتهى وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام فنقول بعد ما ذكرنا
ما هو الحق الذي لا محيص عنه على وجه الإجمال فنقول إن ههنا أخبارا كثيرة مشتملة على الصحاح وغيرها الدالة على شركة المالك أنه تكون في ما عدا الزكاة
المتعلقة بالنصاب فمنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج التي قد نقلناها سابقا في بيان نصاب الأجناس التي تتعلق بها الزكاة المروية في الفقيه ففيها فليس على
الذهب شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا فإذا بلغ عشرين مثقالا ففيه نصف دينار إلى أن يبلغ أربعة وعشرين ففيه نصف دينار وعشر دينار ثم على
هذا الحساب متى زاد على عشرين أربعة أربعة ففي كل أربعة عشر دينار إلى أن يبلغ أربعين مثقالا فإذا بلغ أربعين مثقالا ففيه مثقال وليس على الفضة
شيء حتى تبلغ مائتي درهم فإذا بلغت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم ومتى زاد عليها أربعون درهما ففيها درهم إلى آخر الحديث ومنها ما روي في الفقيه عن

زرارة

زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر ع المشتمل على قوله ع وليس في مال اليتيم زكاة إلا أن يتجر به فإن اتجر به ففيه الزكاة والربح لليتيم ومنها صحيحة
بريد العجلي المذكورة آنفا ومنها ما رواه الشيخ ووصفه على ما في المدارك بالحسن عن الفضلاء الخمسة زرارة ومحمد بن مسلم وأبي بصير وبريد العجلي و
فضيل بن يسار عن أبي جعفر وأبي عبد الله ع قالا في كل أربعين شاة شاة وليس فيما دون الأربعين شيء حتى تبلغ عشرين ومائة ففيها شاتان
وليس فيها أكثر من شاتين حتى تبلغ مائتين فإذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فإذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلاث شياه
ثم ليس فيها شيء أكثر من ذلك حتى تبلغ ثلاثمائة فإذا بلغت ثلاثمائة ففيها مثل ذلك إلى آخر الحديث ومنها ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد عن النضر بن
سويد عن عاصم بن حميد عن محمد بن قيس عن أبي عبد الله ع قال ليس فيما دون الأربعين شيء فإذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة فإذا
زادت واحدة ففيها شاتان إلى المائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلاث من الغنم إلى آخر الحديث إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن
تعلق الزكاة بالمال من قبيل تعلق حق الشريك بالمال فيكون المال مشتركا بين المالك والفقراء فإن قلت إن غاية ما يستفاد من هذه الأخبار
أن في المال بعد بلوغ النصاب حقا للفقراء ولا كون ذلك الحق في المال بمعنى شركتهم للمالك كيف لا ضرورة أن لفظة في كما يصلح أن تكون بهذا
المعنى كذلك يصلح لأن تكون بمعنى ثبوت حق للفقراء متعلق بالعين كما يقال إن في العبد الجاني حق للمجني عليه أو في الرهن حق للمرتهن وبالجملة لا
بيان في ثبوت لفظة في في هذه الأخبار كون تعلق الزكاة بالمال من جهة الشركة مضافا إلى التعبير بلفظة على في بعضها كما في صحيحة زرارة الزكاة
على المال الصامت الذي يحول عليه الحول واستلزام المجاز في الظرفية لو حملت الأخبار على غير نحو الشركة ممنوع مع أنه لو سلم فلا يكون بلا دليل
فإن كون الأصل عدم التعلق بالعين ضرورة أن في تعلق الزكاة بالذمة ليس زيادة في التكليف بخلاف تعلقها بالعين والقول بعدم الفرق
بينهما في ثبوت التكليف بالأداء مع جواز أدائها للمالك من غير العين بالإجماع ظاهر الدفع ومع ملاحظة الأخبار المشتملة على لفظة على الصادرة عن أئمة
الظرفية الحقيقية من لفظة في لو سلم كونها مجازا في ما إذا تعلق الزكاة بالذمة من أقوى الأدلة بل من أقوى الأدلة على عدم إرادة الظرفية التي تكون مقتضية
الشركة قلنا مع أن صحيحة بريد العجلي ظاهرة في الشركة حيث أمر ع بتقسيم المال وتخيير المالك الدال على تعلقها بعين المال إذ لو لم يكن كذلك
لما صح منه ع الأمر بالصدع كما هو ظاهر وتلك الصحيحة كافية في إثبات المدعى قد صرح بالشركة في بعض الأخبار كالخبر الذي رواه ابن بابويه عن أبي المغرا
عن أبي عبد الله ع قال إن الله تبارك وتعالى أشرك بين الفقراء والأغنياء في الأموال فليس لهم أن يصرفوا إلى غير شركائهم وبعد ثبوت لفظة الشركة
في هذا الخبر فكيف يمكن القول بعدم الشركة في الزكاة فلو سلمنا عدم ظهور الظرف في التشريك نظرا إلى لفظة على الواردة في بعض الأخبار فلا شك في أن
مثل هذا الخبر يجبر ضعف الدلالة في تلك والأصل لا يجري لبعد دلالة الإطلاقات كما هو ظاهر وضعف الخبر لا يضر بالانجبار بعد ثبوت حجيته بعمل الأصحاب

عدا ما حكي عن البيان من الميل الى كون تعلقها كتعلق ارش الجناية وقد عرفت ضعف ذلك القول مع ان ظاهر اللمعة هو الرجوع حيث قال
فيها وتجزي القيمة ومن العين افضل فان المستفاد من ذلك ان القيمة تكون بدلا من العين كما لا يخفى وربما نسب الى العلامة في بعض كتبه الميل الى ما في
البيان ولكنه ايضا قد افتى على وفق المشهور في سائر كتبه فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحق هو ما ذهب اليه المشهور وان المخالف لو كان يكون شاذا
لا يعبأ به وان الوجه الاعتباري الذي قد ذكره في البيان لما اختاره لا يصلح للاعتبار بما خالف الاخبار والنصوص المتظافرة فضلا عن مخالفة
علمائنا قديما وحديثا فرع اذ قد عرفت ان حق الفقراء انما يتعلق باعيان النصاب ولا يفرق ذلك في الانعام الثلثة فنقول
الفقراء في كل واحد من الاربعين الذي هو اول نصاب الغنم انما هو اربعون جزءا يكون كل جزء في شاة ففي كل شاة يكون ربع عشره
للفقراء وكذلك في ثلثين من البقر الذي هو النصاب الاول فيصير بعد حلول الحول في كل واحد منها جزء من البقر وكذلك في الابل وقد
يكون الامر اوضح ضرورة عدم وجوب شاة في الاعيان الزكوية في النصب الاول الا ان يبلغ الى الست والعشرين ولذلك ذهب بعضهم
في الابل الى التشريك لذلك دون سائر النصب الزكوية ولا يفرق ايضا في الغلات الاربع وغيرها لعموم الدليل وهو الاطلاقات الدالة
على الشركة مضافا الى الشهرة التامة بين الاصحاب كما عرفت جميع ذلك مفصلا وح فيصير الشاة التي دفعت لاجل الزكوة كلها في الابدال
عن الاجزاء التي في اعيان النصب وفي الغنم يصير تسعة وثلثون جزءا منه بدلا عن الاجزاء التي في التسعة والثلثين من الغنم الذي يكون في ذلك
في النصاب بخلاف جزء واحد فيه يكون عين حق الفقراء والقول بكون الزكوة واحدا من الشياه الغير المعلومة المبهمة المتعينة بتعيين
المالك كل منها باختياره لذلك مخالف لظواهر الاخبار المقتضية للتشريك المقتضي لثبوت حق للفقراء في كل واحد من الشياه كما ان
ما يستفاد من كلمات الشيخ في الجواهر من توزيع الزكوة على المجموع لو فرض كونه زائدا عن النصاب الاول غير البالغ الى الثاني فقال
بتعلق الزكوة في كل من سبعين شاة لو فرض حصول شرائط الزكوة فيها فيكون في كل منها جزء من سبعين جزءا من شاة مخالف لظاهر
ما دل على عدم الزكوة في الزائد عن النصاب كصحيحة عبد الرحمن بن سنان المروية في الفقيه المشتملة على قوله وليس في النيف شيء حتى يبلغ اربعين الظاهر
في كون الزائد على النصاب معفوا وحسنة الفضلاء المشتملة على قوله وليس على النيف شيء والدالة على الكسور الدالة على العفو في الزائد عن النصاب
وصدق عدم الزكوة في الزائد على عدم زيادة شيء عدا ما وجب بحصول النصاب من شاة واحدة في الاربعين مثلا الذي يكون لها ايضا خلاف الظاهر
وثمرة هذا النزاع انما تكون فيما اذا تلف واحد من السبعين مثلا فينقص عن الزكوة جزء من سبعين جزء من شاة واحدة لو كان التلف بعد حلول
الحول من غير تفريط من المالك بناء على مذهب الشيخ بخلاف ما قلنا لبقاء النصاب وصدق ما دل على وجوب اخراج شاة لو بلغ الغنم الى الاربعين بلا

هذا المقام

هذا المقام بلا ريب وشبهة مسئلة اذا باع المالك النصاب الى الغير بعد ان كان فرعا او صعبا او غيرهما فلا يخلو اما ان يضمن
الزكوة المتعلقة به اولا ولا اشكال في صحة بيعه مثلا لو ضمن الزكوة لكن هنا كلام في ان الحق الذي تعلق بذمته اي شيء اتلفه فلو كان المتلف
مثلا برا او شعيرا او واحدا من الانعام فلا بد ان يكون ما في ذمته من حق الفقراء ايضا هذه المذكورات او اعم من ذلك فله ان يؤدي الزكوة
من اي شيء كان عين المذكورات او مثلها او قيمتها ولما ثبت بالنصوص والاجماعات المنقولة ان بناء الزكوة على رفق المالك وسد خلة
الفقراء وذلك يحصل بكون الاختيار في تعيين المخرج مع المالك فيجوز ان يكون للمالك تعيين الزكوة فلو اختار اداء القيمة عوضا عن
العين فليس للساعي مخالفته الا اذا اراد تقليل قيمة العين وهذا اللازم من الضروريات في ابتداء الامر فاذا كان المالك مخيرا في اداء العين
او القيمة مع فرض بقاء العين وكونه غير تالف فيكون مخيرا اذا اتلف العين بين المثل والقيمة اولا وحتى يمكن ان يقال اذا اتلف حق الفقراء
من غير جهة التلف مع التفريط فللمالك التخيير بين اداء المثل والقيمة ومن تتبع الاخبار وكلمات الاصحاب حيث جوزوا اداء قيمة الشاة
في زكوة الابل وبنت مخاض واخذ شاتين لمن كان في ذمته بنت لبون وليس عنده او بنت لبون وشاتين لمن في ذمته بنت مخاض
وجواز اداء الشاة التي من غير بلده وعدم جواز اخذ الربى والاكولة لو لم يرض المالك الى غير ذلك عرف صحة ما ذكرنا بلا ارتياب
وبالجملة ان ثبوت التخيير للمالك في اداء المثل او العين او القيمة في جميع النصب الزكوية لا مجال للاشكال وقد حكى عن العلامة في التذكرة
وغيره من العلماء الاجماع على ذلك واليه ذهب من لا يرى جواز العمل بالخبر الواحد كالمرتضى وابن ادريس في المحكي عنهما وخلاف المفيد حيث
ذهب الى لزوم اداء عين الفريضة الا مع العجز عن ذلك شاذ نادر كالخبر الذي يدل بظاهره على مختاره فالاخذ بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه
متعين هذا اذا ضمن الزكوة وبالضمان يصير تحويل النصاب بما قد كان صحيحا فيبيعها يصح بيع المالك وليس للساعي اخذ عين الزكوة من
المشتري وقول المالك في ادعاء الضمان مسموع كما يكون مسموعا في اداء الزكوة الى الفقراء ولا يكون للساعي الزامه بالاثبات عند
الحاكم كما هو مصرح به في صحيحة بريد العجلي عن الصادق عليه السلام انه قال ان امير المؤمنين عليه السلام قال لعامله قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لاخذ منكم
حق الله تعالى في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه الخبر وصرح بذلك المحقق
في الشرائع قال ولو قال رب المال لم يحل على مالي الحول او قد اخرجت ما وجب علي قبل منه ولم يكن عليه بينة ولا يمين واما اذا لم يضمن وباعه فا
الظاهر صحة البيع بالنسبة الى ما يكون ملكه ويصير موقوفا على اجازة الحاكم في حصة الفقراء فان اجازه الحاكم والا فيصير من قبيل بيع ما يملك وما
لا يملك ويثبت خيار تبعض الصفقة للمشتري ضرورة ان جزءا من المبيع يكون حق الفقراء ولم ينتقل الى المالك حتى ينتقل منه الى المشتري

فان المناقشة في المقام انما تنحصر في قصد الضمان وهو مفقود كما هو المفروض ان قلت ان البيع كيف تكون من النواقل الشرعية مع محصوريتها وعدم

عد ادها منها كما لا يخفى قلت لا او لا فبالنقض بجواز التصرف في اللقطة بنية التملك بعد الفحص سنتين والتعريف في الحول ويكون ملكا له بمجرد

قصد التملك وكون الملتقط ضامنا لو ظهر مالكه لا ينافي حصول الملكية بقصد التملك اذ الثمرة انما تحصل لو فرض عدم ظهور المالك فلا يكون

دينا في ذمته قبل ذلك فلا تقسط عليه ماله لو افلس ولا يحسب الا بقيا آية ولا يجب بدينا ولا اغارها بسببه ولا يطالبه في الاخرة لو لم

يظهر المالك في الدنيا الى غير ذلك من الثمرات وبالنقض ايضا بثبوت الملكية في اخذ المباحات اذا اخذها بنية التملك وحصول مجرد

الاولوية لو لم يقصد التملك كما صرح بذلك الشهيد في اللمعة قال فمن سبق الى اغتراف شيء من المياه فهو اولى به ويملكه مع نية التملك ولكن حاصل

ان النواقل الشرعية وان كانت محصورة لكن لا في ما هو المشهور بينهم من عقود المعاوضات ومن تتبع كلماتهم واطلع على ما يكون مطويا

في زوايا كتبهم عرف صحة ما قلنا فان عقد الصلح والقرعة والقسمة والحكم بناء على عدم كونه من فسيل الاجارة الى غير ذلك انما تكون

من النواقل الشرعية مع كونها غير ما هو المعروف من عقود المعاوضات وبالجملة في كون النية في بعض الموارد من النواقل الشرعية لا ينبغي محل

الشك والريب ولذلك ترى بعضهم يلزم النذر الذي وقع بمجرد عقد القلب من دون التلفظ به على اللسان كالشيخ وبعض من تبعه وكذا ذلك في العهد مثلا

بل ربما يكون الاقباض في الملكيات كما في المعاطاة والهبة الفعلية والزكوة على ما سيأتي فان الحق ان ملكية الفقير انما تحصل بعد الاعطاء والاقباض
قباض

لا قبله فتأمل ثم ان ما ذكرنا من صحة البيع لو وقع في النصاب قبل اخراج الزكوة وعدم ضمانها انما يكون على القول باشاعة النصاب بين

المالك والفقراء واما اذا قلنا يكون العين التي للفقراء واحدا مبهما من الشياه مثلا او كيلا خاصا من الغلات مثلا فالظاهر عدم صحة البيع
التسع

لمكان الغرر حيث ان المبيع لو لم يخرج الكل في حصة الفقراء يكون مجهولا لاحتماله الزيادة والنقيصة ومثل هذا البيع لا يقع صحيحا بالاجماع

والنبوي المعمول به بين الخاصة والعامة حيث نهى صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر المحمول على ما يكون فيه الجهالة ولذلك صرح الصدوق في المكاسب في معاني

الاخبار ببطلان بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة معللا بانها غرر ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر ولذلك لا يجوزون بيع الطير في الهواء اذا

لم يكن معتادا للعود قال العلامة في التذكرة فيما حكي عنه لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا لانه في المملوك غرر وقد نهى

النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر وفيهما ايضا يجب العلم بالقدر فالجهل به مما في الذمة ثمنا كان او مثمنا مبطل الا ان قال وبه قال الشافعي وابو حنيفة للغرر الى

غير ذلك مما لا يخفى على الماهر في الفن وبالجملة تشمله ثمن هذا البيع الذي يكون في المبيع حصة من الفقراء غير معينة ادلة الغرر الموجب لفساده فيكون

فاسدا او ثبوت خيار تبعض الصفقة على ما اخترناه مبنيا على صحة البيع لا يقال ان الغرر الوارد في النص ومعقد الاجماعات لا يكون بمعنى الجهالة

بحسب

بحسب اللغة وليس له حقيقة شرعية في هذا المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء فما الذي دعاهم على حمل هذه اللفظة على هذا المعنى لانا نقول

لما انعقد الاجماع والاخبار المتظافرة على صحة بيع التدليس وثبوت الخيار للمشتري وكذلك البيع المشتمل على الغبن الى غير ذلك من العقود التي

لا يكاد يخلو عن غرر في الجملة فوقع التعارض بين تلك الادلة وما دل على عدم صحة بيع الغرر فحمل الفقهاء المطلق على المقيد وخصصوا الاطلاق

الدال على فساد بيع الغرر على ما عدا مدلول تلك الاخبار الواردة في المقامات الخاصة الدالة على جواز بعض البيوع المشتمل على الغرر ولم يبق الا البيع

المجهول او المشتمل عليه كما اذا كان الجهالة في الثمن فخصصوا النواهي بذلك مسئلة اذا اتلف المالك النصاب بان قد كان الى الغير

ولم يقصد الضمان حين البيع ولا قبله فلا شبهة على ما عرفت في قوة حق الفقراء في العين ضرورة ان بالانتقال لا يخرج ملكية الفقراء كما لا يخرج

ملكية المالك عن المغصوب تبعه فيد الغاصب والا لما صح رجوع المالك الى انتقلت اليه العين المغصوبة لو فرض انتقالها من الغاصب واذا

اخر المالك اداء ما عليه من الزكوة فيكون يده يد عادية في حق الفقراء بيد الغاصب فان المعروف من مذهب الاصحاب الذي ربما ادعي عليه الشهرة بل

ظهور الاجماع المستفاد من كلمات ابي المكارم ابن زهرة في الغنية والعلامة في المنتهى في المحكي عنهما حيث قال الثاني فيه عند علمائنا الظاهر

في دعوى الاجماع مضافا الى النصوص الواردة في المقام الدالة على عدم جواز تاخير الزكوة عن وقت الوجوب ان اداء الزكوة بعد حصول

شرائط الوجوب من الواجبات الفورية التي لو اخرها المالك يكون ضامنا لو لم يكن التاخير لعذر مجوز للتاخير شرعا مضافا الى ترتب الضمان

على التاخير ويؤيده الاعتبار ايضا فان الزكوة قد عرفت انها انما جعلت من الشارع لرفع احتياج الفقراء وسد خلتهم وكيف يجوز الشارع

الحكيم الذي قد جعل اصل الزكوة ليصرفها في مصالح الفقراء ان تصير محبوسة مع فقرهم واحتياجهم وبالجملة هذه المسئلة مما لا شبهة فيه ولم اظفر

كالشيخ في النهاية حيث جوز تاخيرها الى شهر او شهرين عملا ببعض الاخبار الواردة في خصوص ذلك شاذ غير معمول به عند الاصحاب

اللهم الا ان يكون العذر لعدم وجود المستحق مثلا او غير ذلك وسيأتي الكلام في المسئلة مفصلا انشاء الله وكلامنا الان في انه لو اخر المالك اداء الزكوة

ثم تلفها الى الغير وضمن الزكوة فهل تتعلق في ذمة المالك ان يكون مثل ما اتلفه من العين الزكوية فلو كان النصاب برا مثلا وباعه مع الضمان

فالذي تعلق بذمة المالك مثل المبدل نفسه برا كان مثليا او قيميا فلو فرض ان يكون الزكوة شاة او ابلا وباعها تعلق مثلها على

ذمة المالك كالمثلي او قيمتها او القيمة مطلقا او المثل في المثلي والقيمة في القيمي اشكال بناء على المذهب المختار من تعلق الزكوة بالعين على

سبيل الشركة والاشاعة والا بناء على كون تعلقها بالذمة فلا اشكال لان العين ليست مضمونة عليه حتى اشكل الامر في المتعلق بالذمة

بعد الضمان ثم على تحرير تعلق القيمة الكون المضمون القيمة يوم التلف او القيمة يوم الاداء او من حين الوجوب الى حين التلف او اعلا

القيم

البحث الاول

من حين الوجوب الى زمان الرد ثم انه ما وقت التعلق بالذمة أيكون وقت قصد الضمان او بعد جريان الصيغة فيما اذا اشتغل باحدى النواقل
الشرعية او قبل ذلك فههنا ابحاث **البحث الاول** ان مقتضى القواعد المقررة والاصول الشرعية ثبوت اختيار المالك في اداء المثل او
القيمة عند ارادة الاخراج للاستصحاب فان قبل حصول النقل يكون مختارا ولم يطرأ عليه ما يوجب عدم سلطنته على اداء القيمة الا نقل النصاب ولا
يصلح ذلك للتعيين فيقتضي حينئذ بابقاء ما كان او ما ناله في المسئلة السابقة وكذلك اصالة البراءة فان بعد دوران الامر بين التوسعة التي يكون
مقتضى التخيير والضيق الذي يقتضيه تعيين المثل للاشتغال ان الاصل هو الاول لرفع الكلفة في الثابت المتعلق به وكذلك الاصل عدم وجوب المثل خاصة
لا يقال اذا انتقل النصاب الى الغير المشتري فيكون حق الفقراء في مال المشتري والمعوض لدى البايع ايضا ضامن فيلزم الجمع بين العوض والمعوض
واستحقاقهم لاخذ العوض من المالك واصل حقهم الذي في ملك المشتري خلاف القاعدة لانا نقول اولا انا لا نفي النقض بالغصب فان الحكم كما
تقرر في محله ان للمالك السلطنة على الغاصب باخذ المثل او القيمة وعلى من انتقل اليه العين المغصوبة باخذ عين ماله وكذلك للمودع والمعير ان
ياخذ المثل او القيمة من المستودع والمستعير لو اتلفه على وجه التعدي او التفريط وان ياخذ عين ماله ممن انتقل العين اليه مثلا وثانيا فبان
وذلك ان المحذور المذكور انما يرد على فرض جواز اخذ المالك من الغاصب ومن انتقل المال اليه القيمة وعين المال ومقامنا ليس كذلك
فانا نقول بجواز بقاء سلطنة المالك على اداء المثل او القيمة ثم لم يرفع تلك السلطنة الثابتة له قبل النقل لانه انتقال النصاب الى الغير لا يوجب
رفع ملكية الفقراء عن النصاب وان يلزم الجمع بين العوض والمعوض مضافا الى ان ذلك هو مقتضى اطلاقات الادلة وكلمات الاصحاب
بوجوب الضمان لحسنة زرارة ومحمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال
اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من
يده وحسنة زرارة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل بعث اليه اخ زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها الى
غير ذلك من الاطلاقات فان ظاهرها لو لم يدل على ضمان القيمة او الاعم فلا يدل على لزوم اداء المثل بلا ريب وشبهة والاصل يقتضي ما
ذكرنا فضلا عن دلالتها على الاعم بلا اشكال لصدق الضمان والغرامة ايضا ليس لكن يدل للتهيئ وترى ان ذلك انما تم على رأي من ذهب الى تعلق
الزكوة بالذمة فيكون المالك مخيرا بين اداء المثل او القيمة بعد اتلاف العين كما يكون مختارا قبله واما على مذهب الحق في التعلق بالعين فلا
يتم ما ذكر ضرورة ان مقتضى القواعد العقلية الحاكمة بعدم جواز التصرف في ملك الغير بغير الاذن وحرمة الظلم ولزوم رد الامانة التي يكون الزكوة

الحقيقة منها لو المطالبة التي يكون في المقام حاصلة فان الفقير بلسان حاله يطلب حقه لا فانا لا نكفي ذلك مقتضى القواعد الشرعية
المستفادة من الاخبار كقوله (ص) على اليد ما اخذت حتى تؤدي ~~الدال على وجوب اداء حق الغير بعد المطالبة~~ وغير ذلك انما يكون لزوم اداء ما هو
اقرب الى العين المتلفة بعد تعذر ادائها كما يكون مقتضاه حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة وحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع
احتمال ارادة المجاز ولا شك ان الاقرب الى مال المالك انما يكون المثل في المثلي فيلزم اداؤه دون القيمة والكان يمكن المناقشة في الادلة باحتمال
كون المراد بالمثل فيها مثل اصل الاعتداء دون مثل المعتدى فيه الذي يكون ما نحن فيه كما احتمله بعض لكن ذلك خلاف الظاهر فان
ارادة المعنى المصدري من الموصول خلاف ما يتبادر منه فكون الادلة تامة بحسب الدلالة على المدعى اقرب الى الصواب مضافا الى الاجماع
المنقول بل لا يبعد كونه محققا في اصل انتقال حق المالك الى المثل بعد التلف في الغصب ونظائره ولكن يمكن ان ما نحن فيه واحد منها فنقول ان
الذي يقتضيه الرجوع الى القاعدة واجراء احكام الجزئيات المندرجة تحتها الا ما هو مثلها ان حق الفقراء بعد التلف ينتقل الى المثل في المثلي
بل لا يبعد لزوم اداء المثل في القيمي ايضا نظرا الى ان تلك الادلة انما تجري فيما يكون بنائه على المداقة كالغصب والوديعة والعارية اذا تلفت
من غير تفريط واما كان اداء المثل في القيمي المختلف الاجزاء انما يكون عسرا غالبا جدا فلذلك قالوا بعدم لزوم الغرامة بالمثل فيه بمعنى انه لا يجوز
للمالك الزام الغاصب مثلا على رد المثل في القيمي وذلك بخلاف الزكوة اذ قد عرفت ان بنائه على الارفاق ولا يلزم ان يكون حق الفقراء
مثل سائر ما يكون للمالك واجزاء الجذعة والثنية واشتراء شاة من غير البلد الى غير ذلك من الموارد المختلفة فيها حق الفقراء مع مال المالك في
اقوى شاهد على ما ذكرنا ولذلك لو كان النصاب كله كبشا فلا يكون قيمة كل منها عشرة فيجوز للمالك شراء جذعة تكون قيمتها خمسة او اقل
مثلا وبالجملة هذه الادلة الاجتهادية تمنعنا عن المصير الى ما اقتضى اصل البراءة الذي لا مجرى له بعد تلك بلا اشكال كما لا مجرى للاستصحاب ايضا اذ
قبل التلف يكون حق الفقراء باقيا بعينه ولا يستقل الى غيره ولا بعد التلف فالانتقال بالذمة مما لا خلاف فيه وح فكيف يمكن جريان هذا الاصل
والا الخصوص فلا يكون الا الاطلاقات فليكن ما ذكرنا من الادلة مخصصة لضعف دلالة الاطلاق وقوتها في المخصص فظهر مما ذكرنا لزوم اداء
المثل وح فلا يفرق بين نقصان القيمة في زمن الاداء وزيادتها وعدمه نعم لو رضي الساعي باداء القيمة فاللازم اداء قيمته يوم الاخراج كما
هو ظاهر **البحث الثاني** ان على فرض تعلق الزكوة بالذمة قد اختلفت اراؤهم في ان اللازم اداء قيمة يوم التلف او قيمة يوم
الرد الى الفقراء او اعلى القيم من حين الوجوب الى حين الرد او الى حين التلف وذلك مثل اختلافهم بالاقوال الاربعة فيما اذا اراد الغاصب
اداء قيمة المغصوب فما الذي يلزم عليه من تلك القيم فشتت اراؤهم ثمة الى تلك المذاهب وتحقيق المقام يقتضي تفصيل الكلام في تلك المسئلة حتى

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الدال على وجوب الانتقال الى المثل بشخصكما ...

يظهر ما هو الحق فيما نحن فيه ايضا فنقول ان الحق ان الغاصب اذا اتلف العين المغصوبة باي انحاء التلف سواء كان ببطلان الذات و
الحقيقة او فسادها او بنقلها الى الغير بناقل كان ضرورة ان التلف ليس له حقيقة شرعية يرجع اليها في تحقيق معناه فلا بد من الرجوع
الى العرف فكلما يصدق عندهم لفظ التلف عليه فيلحقه احكامه ولذلك في صدقه عرفا على ما ذكرنا فيثبت في ذمته القيمة التي لها يوم
التلف فان قلت ذلك لما كانت العين المغصوبة موجودة ففي اي زمان اراد التخلص عن الغصب فيمكنه ذلك باداء العين ويكون للمالك
السلطنة على الرجوع الى القيمة ضرورة ان الانتقال الى القيمة مع وجود العين وعدم حصول احد النواقل الشرعية كالحكم مما لم يقل
بذلك احد وما ذهبنا اليه هو الذي ذهب اليه المشهور كما قيل بل قال بعضهم انه مذهب الاكثر استنادا الى ان الرجوع الى العوض انما
يستقر بالتلف وقبله لم يجب سوى رد العين قال الفقيه النجفي في شرح القواعد وهو الذي تقتضيه القواعد الشرعية والذي يعول عليه في الفتوى
ودعوى الاجماع على اعلى القيم كدعوى قضاء الاصحاب بمراعاة يوم القبض في محل المنع والحاصل ان المسألة ليست منصوصة ولا اجماع فيها
ايضا فلا بد من الرجوع الى الاصول الشرعية والذي تقتضيه القواعد هو ما ذكرنا من عدم حصول الانتقال الى القيمة ما دامت العين باقية
في يد الغاصب لو فرض نقله الى الغير ورجوع المالك الى اخذ القيمة من الغاصب لو فرض عود العين من المستحق اليه الى الغاصب فللمالك
اخذها ورد القيمة الى الغاصب كما نص على ذلك المحقق في الشرائع قال واذا تعذر تسليم المغصوب دفع الغاصب البدل ويملكه المغصوب منه
ولا يملك الغاصب العين المغصوبة ولو عادت كان لكل منهما الرجوع وعلى الغاصب الاجرة ان كان مما له اجرة في العادة من حين الغصب الى
حين دفع البدل وذلك نظير سلطنة مالك اللقطة على اخذها وان قصد الملتقط بتعريفها التملك بعد تعريف الحول لبقاء سلطنة المالك
باخذه العين في ما نحن فيه يكون اولى ضرورة ان مع حصول الملكية للملتقط ثمة لا يرتفع سلطنة المالك على اخذ العين بعد ظهوره
فعدم ارتفاع سلطنته على اخذ ماله في ما لم يملكه الغاصب يكون اولى ان قلت ليس ما نحن فيه غير منصوص عليه كيف وصحيحة ابي ولاد مروية
في التهذيب عن ابي عبد الله ع ... وقد ذكرها الاصحاب في كتبهم ايضا وهي تدل على ضمانه قيمة يوم الغصب كما ارتضاه في الشرائع وان
استحسن ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط والخلاف بعد ذلك ولكن الظاهر ان مذهبه هو الاول حيث نسبه الى الاكثر فيه واختار ذلك ايضا
في النافع ونسب قول الشيخ من ضمانه اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف الى الغير وذلك يشعر بتمريضه قلت لا اولا فلعدم دلالة
الصحيحة على هذا وان اشتملت على عبارة توهم ذلك لوجود لفظة يوم التلف فانه فيها محتمل لتعلقه بالوجوب الذي لا ينافي ما ذكرنا ولا يدل
على مذهب المقبوحة ولتعلقه بالقيمة التي يكون مقتضاها الضمان يوم التلف بعينه وخرجت بذلك عن درجة الحجية لعدم حصول المظنة من الالفاظ

المجملة ولا ثانيا فانه على فرض عدم اجمال تلك اللفظة ففيها ما يدل على نقيض ذلك من لزوم اداء قيمة يوم الرد حيث عبر بعد ذلك
في ارش العيب بلزوم اداء قيمة يوم الرد فكيف يمكن التمسك بمثل هذا الحديث توضيح ذلك ان محصل صحيحة ابي ولاد الطويلة المعروفة
الواردة في ضمان البغلة المغصوبة على ما نقله المحقق النجفي في شرح القواعد ان رجلا استأجر بغلا الى قصر ابن هبيرة ثم خالف وتعدى
الى بغداد وسأل الصادق ع انه لو تلف البغل ما يلزمني فقال قيمة البغل يوم خالفته ثم سأله فان اصاب البغل كسرا او دبرا او عقرا فقال
عليك ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه ثم سأله عن مقدار ما يرد من القيمة فقال في جملة ما قال يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان
قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك فقوله ع قيمة البغل يوم خالفته يحتمل ان يكون لفظة يوم متعلقة بالقيمة فيصير الحاصل ان الواجب
اداء قيمة يوم التلف كما ذهب اليه المحقق ويحتمل ان يكون متعلقة بالوجوب المستفاد من الكلام المقدر في الجواب ويصير المعنى يجب عليك يوم
التلف قيمة البغل ومع يمكن دلالة على لزوم اداء قيمة يوم المخالفة كما هو المذهب المنصور والقول بظهور الكلام في المعنى الاول نظرا الى قرب
المتعلق الذي يقتضي ذلك شطط من الكلام وعلى فرض تسليم ذلك الظهور فانما يكون ظهورا بدويا غير حجة ضرورة ان تبادر المعنى
الى المعنى الثاني الذي ذكرنا لا يبقى ذلك الظهور بلا ارتياب مضافا الى عدم فهم الاصحاب منه ذلك كما يرشد اليه ذلك عدم التمسك في
اثبات وجوب اداء قيمة يوم الغصب من احد من ارباب هذا القول منها مضافا الى تصريح البعض الى الاحتمال الذي ذكرناه ايضا ولو فرض كون تلك
الفقرة من الحديث مبينة فقد عارضها قوله ع عليك ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه الدال على وجوب رد الارش يجب قيمته يوم الرد لو تعلق
لفظ اليوم بالقيمة كما انه لو كان متعلقا بالوجوب فلا دلالة لها على شيء مع ان في الفقرة الاخيرة ما يناقض التقويم في ابتداء الاكثر
ولا قائل به وبالجملة ان الحديث يشتمل على فقرات ثلثة يكون مقتضى كل منها منافيا لما يقتضيه الاخرى فلا يمكن التمسك به في اثبات
شيء من الاقوال ومن جميع ما ذكرنا ظهر ما في كلام الشهيد في الروضة حيث قال بعد نقل لزوم اداء القيمة يوم الغصب عن المحقق معللا بانه اول
وقت ضمان العين وتضعيفه بان الضمان في الحقيقة يوم الغصب شأنا لا فعلا بمعنى كون المغصوب بحيث لو تلف في يد الغاصب يكون ضامنا
فالضمان لا يتحقق بالفعل وانما يتوقع بعد التلف وذلك لان مع بقاء العين لا بد من تسليمها ولا ينتقل الى القيمة ما صورته وفي صحيح ابي ولاد
عن ابي عبد الله ع في اكتراء البغل ومخالفة الشرط ما يدل على هذا القول اي قول المحقق ويمكن ان يستنبط منه اعتبار الاكثر منه الى يوم التلف وهو
قوي عملا بالخبر الصحيح والا لكان القول بالقيمة يوم التلف مطلقا اقوى انتهى وذلك لحمله الفقرة الاولى التي ذكرنا في الحديث

على قيمة يوم الغصب وقد عرفت عدم ظهورها في ذلك ولو كان يكون يدويا ولا استفادة اعتبار الاكثر من اليوم التلف فلعله بالنظر
الى الفقرة الثانية مع الفقرة الاولى والتعليق بالقيمة في ذلك والكلام وجه جمع بين المتنافيين بحسب الظاهر الا انه لا شاهد له مع ملاحظة
كونه خلاف ظاهر كلا من الكلامين ولذلك قال الفقيه المذكور ودعوى ان الجمع بين العبارتين مع التعليق بالقيمة يفيد اعلى القيم
للمستمع واصالة بقاء الشغل معارضة باصالة برائة الذمة مع ان هذا الاصل من اصله لا اصل له فانكشف بما قلنا ان المسئلة خالية عن
النصوص الواضحة فالمناص الى القواعد الشرعية ويكون مقتضاها ما ذكرنا اذ قد عرفت فساد ما اختاره المحقق واستضعفه الشهيد في
الروضة وبمثل ذلك قد استضعفه في الرياض ايضا والاما نسب الى الشيخ في كثير من كتبه والحلي وابن حمزة وقد ورد استحسان المحقق
هذا القول في الشرايع وتقوية الشهيد في الروضة من لزوم اداء اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف فمع انه لا شاهد له من الاخبار لا يدل عليه ايضا
تحت قاعدة عقلية او شرعية عدا ما ربما يتمسك به من انه مضمون في جميع حالاته التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه
فكذا بعده وانه يناسب التغليظ على الغاصب وهو كما ترى لا يحتاج الى البيان ضرورة ان زيادة القيمة السوقية مع بقاء العين غير مضمونة
اجماعا فان المالك لو اخذ العين فلا يجوز له مطالبة تفاوت القيم السوقية وعدم استلزام وجوب اداء تلك القيمة لو فرض تلف العين
في تلك الحالة وجوب ادائه مع فرض بقاء العين من الواضحات ولا يكون دائرا في لسانهم من ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال فلم نقف
لذلك على مستند من الاخبار وغيرها اللهم الا ان يقال انه لو فرض كون العين في يد مالكه في حالة زيادة قيمة لباعها المالك وانتفع
باخذ تلك القيمة وقد فوت عليه الغاصب تلك المنفعة فادخل عليه الضرر المنفي فيجب الغرامة عليه وهذا الكلام مما يتمسك به
القائل بهذا القول الا انه يمكن التمسك بذلك لو قلنا بدلالة الاخبار الواردة في الضرر والضرار على الحكم الوضعي الذي هو الضمان
مضافا الى دلالتها على الحكم الشرعي الذي هو حرمة الاضرار والظاهر من مذاق العلماء في كثير من الموارد حيث يستدلون على وجوب
الضمان بتلك النصوص فيلك عدم جواز التمسك بها كما ستعرف الى ذلك تاييد التسبيب موجب للضمان بحديث نفي الضرار كما في الرياض بل الاستشهاد فيها
صرح بذلك في القوانين والعوائد قائلا ان غاية ما يدل عليه النهي حرمة الضرر والضرار ولا وجوب الضمان فلا قال في ثانيهما بعد ذكر عدم جواز
اثبات حكم في قوله لا ضرر ولا ضرار ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرار فان عدم كون ما ارتكبه
حكما شرعيا لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا
لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يعطي ما ينتفع من تضرر بقدر ما تضرر او

ازيد انتهى ولكن التحقيق يقتضي جواز التمسك بالحديث لاثبات الضمان بيان ذلك اما اولا فبانه اذا فرض حدوث الضرر بلا جبران و
ان ترتب على الضار العقاب فلا يصدق عدم جعل الضرر من جانب الشرع ضرورة ان المتبادر ان القول لو جعل الشارع للضار ضمانا
لا فذت عوض ماله الذي قد اتلفه ولا يحصل له الضرر ومجرد امكان الجبران من بيت المال الذي لا يمكن الوصول اليه في الاغلب لفقدانه
لحصول الكلفة الشديدة في ذلك لا يوجب عدم صدق اسم الضرر مع الجبران كما لا يصدق ذلك بمجرد احتمال الاجر الاخروي بل يظهر بطلانه ايضا لما
يقال حينئذ ان كون الاوقاف والصدقات والجوائز والهدايا وغير ذلك مما يكون قد تلف المال ولم يكن في مقابله الا الاجر الاخروي
او توقع الاجر في الدنيا او مجرد حظ النفس في الانفاق هذا الذي حصول العوض المقطوع من المنفق عليهم مع ان ذلك كما ترى والا فيلزم
ان يكون العامل بهذه الاعمال سفيها غير رشيد فان من باع شيئا بازيد من ثمن المثل بل من على المثل الكثير وغيره كثير من معاملات لا يوجب المعرفي
رشيد او ليس الا لاتلاف ماله بلا حصول عوض في مقابل ماله فكيف بالانفاق مع عدم شيء في مقابله اصلا كالامور المذكورة فاذن لا بد ان يكون
صدقاته واخواتها الصادرة منه غير صحيحة ولم يقل بذلك احد بل مخالف للضرورة من الدين والمذهب لا انا نقول مع انك قد عرفت ان
المعيار في فهم الضرر وغيره هو الرجوع الى اهل العرف فان تلك الالفاظ لم تكن لها حقيقة شرعية تكون هي المرجع في فهمها حتى يرجع اليها في مقام
الشك وانت معترف بعدم صدق الضرر على من عمل الامور المذكورة قطعا ان المقايس مع الفارق فان وعد المولى الصادق الذي لا يخلف
الوعد بالضرورة من الدين بحصول الاجر الاخروي وحكومة العقل ايضا على سبيل القطع بجريان السنة الالهية ان لا يضيع عمل عامل اصلا وان
خيرا فخير وان شرا فشر بل التجربة ايضا حاكمة كما لا يخفى انه يكون فارقا بين المقايس والمقيس عليه حيث لم يصدق ايضا ان من اتلف ماله
فله عوض في الاخرة كما وعد في قوله تعالى ان الذين ينفقون في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة الى غير ذلك مما دل
على حسن الاحسان عموما وخصوصا كما مر وبالجملة ان القطع بحصول الثواب وترتبه على الحسنات قد اخرج المذكورات عن تحت اطلاق
الضرر بخلاف ما كان فيه فيشتبه ولا ثانيا فبعد فرض تسليم اجمال اللفظ وعدم دلالته على الضمان وانتفائه بالاصل كما قالوه لو قيل انما
كان من الامور المسلمة المستفادة من الاخبار لكون الاحاديث الواردة من ارباب العصمة كالكتاب الالهي انه يفسر بعضها بعضا كما لا يخفى
على من كان من اهل هذا الشان ولذلك تريهم يخصصون اطلاق ما دل على ان الكبائر سبع من الاخبار على كون تلك من اكبر الكبائر بعد
تعارض ذلك مع النصوص الدالة على زيادتها على السبع نظرا الى الخبر الدال على كونها من اكبر الكبائر الى غير ذلك من الموارد التي تقيدون الاطلاق
او يخصصون العموم سواء كان من الكتاب او السنة او العقل القاطع كما برهن عليه في الاصول تعبدا منها فلم لا يجوز ان يفهم الضمان من حديث
نفي الضرر والضرار نظرا الى الصحيحة المصرحة الكناني عن الصادق حيث قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ولا شبهة

في ان القضية الشرطية انما تفيد علية وجود الشرط لوجود الجزاء وان اختلف في العلية في جانب العدم وان اطلاق حديث نفي الضرار المعتمد لثبوت
الضمان وعدمه كما هو رأي المشهور يمكن ان يقيد بالضمان بهذه الصحيحة وليس دلالة الصحيحة على علية الضرر للضمان باضعف من دلالة اقتران قوله
فلا اذن بالنقصان المتفهم به في قوله اينقص الرطب اذا جف على علية النقصان عند الجفاف لعدم جواز البيع وشبهه سارية في غير موضع
المنصوص عليه كبيع الحنطة بالدقيق على انه قد تقرر في محله ان الشهرة تجبر القصور وان لم تكن جابرة لضعف الدلالة على الاطلاق لكنه ربما
يكون كذلك اذا بلغت الكثرة الى مرتبة لا يعد المخالف في مقابلها الا شاذا كما تراهم يجبرون ضعف دلالة مفهوم الآية الشرط الحجة جبر
العادل عند الاصحاب ولا ثالثا فلان العقل بمعونة تتبع الشرعيات وملاحظة عدم رضا الشارع بثبوت نقص وضرر للاحد من العباد
نفسا وبدنا ومالا وانه لا يهمل حكم شيء من الضرار ودعا كل منهما حتى ارش خدش للذي رضى القشرة للجلد والدامية التي تقطعه وتأخذ في اللحم يسيرا
والباضعة الآخذة في اللحم كثيرا والتبليغ بمحاق الطعم حتى العرة لا غير ذلك من الموارد التي منها كرواية عبد الله بن ميمون عن الصادق عليه السلام في
زرع ارض المسلم بالليل فهو ضامن له حتى يرجع الى بيته ورواية عبد الله بن مقدام الدالة على ضمانه من طرق رجلا في الليل فاخرجه من منزله
الا ان يقيم البينة ازدده الامر الى غير ذلك من العمومات كقوله تعالى النفس بالنفس وقوله ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله جزاء سيئة سيئة مثلها وقوله لا يطل دم امرئ مسلم مضافا الى النصوص الكثيرة الواردة في ضمان المتلف لما اتلفه كرواية السكوني عن
الصادق عليه السلام وصحيحة ابي الصباح الكناني وغيرهما علم علما قطعيا لا شوب شبهة واشكال ان بناء الشارع الحكيم ليس على حصول نقص وضرر على
احد من العباد بلا جبران له بحيث لو حصل ما يكافئ ذلك فاستخرج العقل قاعدة كلية جعلها التي عده الكبرى كلية منضمة الى الصغرى
سهلة الحصول ويثبت المدعى ان قلت الكلام في دلالة اللفظ واين ما ذكرت منها قلت ان المدلول والمفاد في الاغلب يكون مرادا من
اللفظ لكن ربما يدل اللفظ على شيء لا يكون مقصودا للمتكلم حين المكالمة كما لا يخفى على من استقرأ العرفيات وتلك الدلالة كما تكون كثيرا
ناشئة من نفس اللفظ بالاستقلال كذلك ربما تكون ناشئة من حكم العقل ايضا ولا تخرج بذلك عن دلالة اللفظ الا ترى ان الموجبين لمقدمة
الواجب ربما يتمسكون باللفظ وكذلك المستدلون ببطلان العقد المنهي عنه ربما يتشبثون بدلالة الامر بالضد مع عدم كون شيء من
ذينك اللفظين دالا على مرادهم وليس ذلك الا بمعونة حكم العقل مع اعترافهم ايضا بعدم لزوم كون ذلك مقصودا للآمر حين الخطاب
وبالجملة نحن وان سلمنا عدم دلالة الحديث وما على المطلوب الا ان في حكم العقل الذي اثبت غير الامور المذكورة ربما يكون دالا على ذلك
بلا ريبة ولا ارتياب فانه لا اشكال في دلالته على الحرمة فيلزم على من ارتكب الاضرار التوبة التي ليست في حقوق الناس مجرد الندامة
بل لا تحصل الا برضا صاحب المال الذي يكون وجوبها من باب المقدمة ولا يتحقق ذلك في الاغلب الا بالضمان فيكون في ضمنها الاداء الى المالك

منه وحاصل هذا الجواب ان حقوق الناس ليس كحقوق الله ولذلك ربما لا يكفي التائب مع ثبوت القذف اذا لم يرض به المقذوف
بخلاف حد الزنا وشرب الخمر كما هو منصوص عليه في رواية ابي بكر الحضرمي وكذلك في من يكون عليه في ذمته دين لا يبرأ ذمته الا بادائه او طلب الابراء
مؤمنا وبالجملة مطلوبية المقدمة بنفس مطلوبية ذيها بعد ثبوت ان الضمان مقدمة لحصول التوبة فيتضح ما ذكرنا وتقريب انفهام ذلك
اللفظ كما مر سابقا ان قلت ان الواقعة التي وردت فيها الحديث من حكاية سمرة ابن جندب لا يكون فيها الضمان ضرورة ان سمرة
لم يتلف شيئا من اموال الانصاري قلت اولا فلم لا يجوز ان يكون ذلك كتمسكهم بآية النبأ في لزوم كون الشاهد عادلا مع عدم ورود
الآية الا في خصوص رواية وليد بن عقبة ابن ابي معيط الذي لا يكون شهادة فكما لا يخصصون عموم اللفظ بخصوص المورد مضافا الى ان
في الشهادة لا بد من التعدد الغير الموجود في ثبوت الارتداد بقول وليد فكذلك فيما كنا فيه ولا ثانيا فبعد تسليم عدم ترتب الضمان على فعل
سمرة كما يدل على ذلك امره عليه السلام بقلع النخلة ولما كان مقتضى القاعدة الشرعية كون جزاء السيئة ما يكون مثلها فلما لم يقدر سمرة بالاضرار الا
بمجرد دخول داره من غير اذنه فحكم عليه السلام عليه بما يكون جبرانا لذلك ولم يتلف مالا ثم لا فرق اخراجا عن طور الكتاب المقصود بيان احكام
المتعلقة بالزكوة فيه فلنصرف عنان القلم الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت كون الاقوال في المسئلة اربعة وان ما ذهب اليه المحقق في الشرائع
والنافع لا يكون من المناقشة بل لا يناسبه الاصول الشرعية لان قول الشيخ ومن تبعه من لزوم اداء اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف
على الغاصب ما لا شاهد له في الكتاب والسنة عدا الوجه الاعتباري الذي لا يصلح ان يكون دليلا في المسئلة مع عدم صدق الفرع على مثل ذلك
التفاوت بحسب القيمة في الحقيقة اذ الهيئة الغاصب فالمحقق المناص الى ما اخترناه من ضمانه قيمة يوم التلف لمساعدة الادلة ذلك من غير اشكال
فان القول بلزوم اداء القيمة والاعلى من حين الغصب الى حين الرد كما نسب الى المحقق في احد قوليه لا يكفي دان يكون له وجه صحة الا
بلاحظة تعلق حق المالك في المثلي كالقيمي بالقيمة ولما تجدد القيمة بحسب الزمان في كل آن مع ثبوت اصلها في الذمة يكون الزائد مضمونا
تحت يد الغاصب ولذلك لو دفع العين عاد الزائد للمالك كانت مع حصول زيادة القيمة فكذا لو تلفت في يكون القيمة مضمونا عنها
وهذا المذهب خلاف القول المشهور من ضمان المثلي بالمثل دون القيمة ولذلك لا وجه لهذا القول بل يمكن ادعاء الاجماع في ما عليه المشهور
من ضمان المثل في المثلي كما ادعاه في الرياض فهذا القول مع ما عليه ابن الجنيد من كون الواجب في القيمي مثله في شقاق وان حكى الميل عن
المحقق الثاني في باب القراض ولا يخفى ان ما ذكرناه من اختلاف القيمة انما يكون اذا حصل من جهة السوق ولا يكون الغاصب ضامنا ولا اذا
اختلفت بحسب نقص العين او تعيبها فقال في الروضة لا اشكال في ضمان ذلك النقص وان عاد المغصوب ولم يذهب عينيه ضمن ارشه

اجماعا لانه عوض عن اجزاء ناقصة او اوصاف وكلاهما مضمون سواء كان النقص من الغاصب او من غيره ولو من قبل الله تعالى انتهى وربما
احتمل الفقيه المحقق في هذا المقام احتمالين آخرين فقال ويزيد عليها احتمال اعتبار اعلى القيم واحتمال التفاوت بين التلف حقيقة وبين
التعذر ومع بقاء العين فيؤخذ في الثاني باعلى القيم من حين التعذر الى زمان الاستيفاء وبالجملة فالقول بالرجوع بما يكون في المستقبل ايضا والقوى
ذلك في الحجب اقول لعل نظره في الاحتمال الاول الى اصالة برائة الغاصب عن الزيادة لكن لا وجه لجريان الاصل بعد تحقق ان الضمان انما
يحصل حين التلف وان الانتقال الى القيمة انما يكون زمان الاعواز وكما قلنا لعل من رأى من ذهب الى لزوم اعلى القيم لذلك لكن لك ان تدفع
الاحتمال المذكور بهذا الوجه لا تقوية الرجوع الى اعلى القيم في صورة التعذر فلان ذلك انما ثبت في الغاصب فالذي يذهب بمال المغصوب
الى بلاد بعيدة لا يمكن الوصول اليه وتحصل لتبره المالك فاذا فرض ازدياد قيمة المغصوب واراد اداء قيمته فيمكن القول بذلك فيه نظرا الى ان
تعذر اداء العين انما نشأ من قبل الغاصب وفيه نظر كما ان ما قوله في الرياض عن خاله العلامة من حيث ر قول المحقق من لزوم اداء اعلى القيم الا
يوم الرد نظرا الى حصول الضرر على المالك بعدم اداء عين ماله في الزمان الذي له القيمة الاعلى فيشمله قوله لا ضرر ولا ضرار لا يخلو من نظر
كما عرفت ولذلك قد ناقش في هذا الكتاب فيه معترفا بكون هذا المذهب مخالفا للاجماع وفيما ذكره شهادة على ما حققناه مفصلا فقد ظهر و
للمذهب عليك انه لا فرق فيما ذكرنا من لزوم اداء قيمة يوم التلف انما تتم اذا كان المغصوب قيميا ولكن بعد الادلة التي قد عرفتها الا ان ذلك
ولا اذا كان مثليا فلما تعلق حق المالك بعد تلف العين في الذمة بمثلها فاذا اراد الغاصب التخلص منه فيلزم عليه اداء المثل واذا تعذر عليه
اداؤه او اراد اداء قيمته مع رضاء المالك بذلك فلا بد من اداء قيمته يوم الدفع ضرورة ان الانتقال الى القيمة انما يحصل في هذا الزمان
اذا عرفت جميع ما ذكرنا في الغصب فاعلم ان المالك اذا اخر اداء الزكوة من غير عذر كان يده بالنسبة الى حق الفقراء يد العدوان فيترتب
عليه احكامه فاذا باع النصاب او جزء منه فيكون المبيع شيئا من مال الزكوة فان ضمنه حين البيع اشتغلت الذمة وقد مر ان ما يثبت في الذمة
اولا ولو لم يبين القيمة وقت البيع انما يكون المثل سواء كان العين التي تعلق بها الزكوة مثليا او قيميا وح اذا اراد اداء الزكوة الى
الفقراء فلا بد ان يقوم ما في ذمته من المثل بقيمته التي له حين الدفع ويدفع تلك القيمة ان لم يرد اداء القيمة والا فلا اشكال وقد عرفت
جميع ذلك مفصلا فتذكر البحث الثالث ان المالك اذا ضمن حق الفقراء وباع النصاب فالظاهر على ما تقتضيه الاصول الشرعية
ان اشتغال ذمته بالزكوة انما يكون بحيث يتبدل الى المثل لو قصد اداءه او القيمة اذا نوى كون ذلك في ذمته بعد حصول البيع مثلا ولا يكفي
في ذلك مجرد قصد الضمان اذ لم يتحقق البيع ضرورة ان انتقال حق الفقراء الثابت في عين النصاب الى المثل او القيمة مع بقاء عين ما له في

النصاب

النصاب انما يحتاج الى سبب شرعي يثبت به النقل ولم يدل على كون مجرد قصد الضمان ناقلا من النواقل الشرعية دليل يصح الركون
اليه مع ان الاصل بقاء حقهم في العين الى ان يحصل اليقين بالانتقال ولا يتحقق الا بعد حصول البيع فيقتصر على القدر المتيقن المتفق عليه
وذلك ليس الا كمن اذن لغيره في بيع ماله للنفقة وصرف ثمنه الى ما يحتاج اليه فلا يمكن الحكم بكون ذلك المال منتقلا الى الماذون بمجرد ذلك
الاذن والا فيلزم ان يشتغل ذمة الماذون في الحال بالقيمة وان لا يصح للمالك الرجوع الى ماله مع بقائه بعينه وهو مع عدم قيام دليل
على ذلك من جهة الشرع مناف لما تقتضيه القواعد الشرعية من اصالة عدم الانتقال الى الماذون وبقائه في ملك مالكه وبقاء السلطنة التي
له فيه مع ان النواقل الشرعية قد عرفت انها محصورة وليس ذلك احدها لا يقال يلزم ح ان يكون بيعه فضوليا وهو غير صحيح اذ الفضولي
انما يفتقر الى لحوق الاجازة من غير سبقها وذلك لا يكون كذلك لانا نقول ولا يمكن القول بكون البائع وكيلا في البيع اذ المفروض
ان الحاصل ليس الا مجرد الاذن وهو اعم من الوكالة ضرورة فقدان الوكالة بمجرد الجنون والاغماء والموت وغيرها مما يهدم به العقود
الجائزة بخلاف الاذن كما هو مصرح به في كلماتهم ولا يقع البيع للمالك كما هو المفروض بمعنى ان الصيغة تفيد انتقال المال من المالك الى المشتري
فلا مناص الا الحكم بانتقاله الى ملك الماذون بمجرد الاذن وقبول الماذون وذلك بما ذكرنا لانا نقول مع انك قد عرفت عدم مساعدة
الاصول الشرعية ذلك لان النواقل من التوقيفات التي لا بد من ان يصل الينا من الشرع ولم يحصل ذلك في المقام لا ينحصر الامر فيما هنا
الى ما ذكرت لم لا يجوز ان يكون الصيغة مما يفيد الانتقال الى البائع اولا ثم منه الى المشتري وبذلك يصير البائع ضامنا والقول
بلزوم ذلك لافادة صيغة واحدة حصول نقلين من المالك الى البائع ومنه الى المشتري مع كون الموجب البائع وكيف يمكن ان يكون مع ذلك قابلا
بنفس اداء الايجاب محل استبعاد ولا يرجع الى محصل لا اولا فلان ذلك من جهة الغفلة عما هو نظايره في الفقه فان القول بعدم حصول الملك للفروع
والاصول كيف كان مع جواز شرائهما وكذلك عدم جواز العتق الا في الملك كما هو منصوص في الشرعيات معمول به عند الاصحاب كيف كان مع
نفوذ عتق عبد الغير مع تصريحهم بصحة الشراء في الاول والعتق في الثاني وحمل ما دل على عدم ملكية الاباء والاولاد على الملكية الاستقرارية دون
ما يحصل بمجرد العتق فقط كما يحصل في الشراء وكذلك ما دل على ان العتق لا بد ان يكون في الملك على ظاهره وقالوا ان الملك الذي لا بد منه في
حصول العتق اعم من ان يكون على وجه الاستقرار او لا فقالوا في كل من المقامين بحصول الملك انا ما بمجرد حصول الصيغة ثم يحصل العتق في
الاول قهرا وفي الثاني اختيارا ومنافاته في الجملة للقواعد الشرعية لا يوجب الحكم بالعدم مع كون ذلك غير عزيز في الفقه ولذلك ترى

الشيخ كثيرا ما عمل بروايات مخالفة للاصول الشرعية بل منافية للاجماع او الفرقة المحقة كما في عمله بصحيحة ابي بصير الدالة على عدم صحة بيع المعسر حيث حكم
الصادق ع فيها بعدم جواز العتق والنكاح من الرجل لاشترائه الجارية مع كونه لم يملك ما يؤدي ثمنها وصرح بدعوى الاجماع على صحة بيع المعسر الشهيد
في الروضة وحكى عن العلامة ايضا كفلقوه في حمل الرواية وكما في الاكثر من الاصحاب بجواز وقف الصبي ووصيته وصدقته مع كون الصبي محجورا عليه بالنص والاجماع
في تصرفاته المالية بنظر الاكثر الروايات المشتملة على الصحيح وغيره الدالة على جوازه كما هو مذكور في الفقيه وظاهره العمل عليه وربما حكى الاجماع عن الغنية
والشهرة العظيمة بين القدماء والمتأخرين كافة على ذلك عدا من شذ وندر كالحلي حيث جوز وصيته فيمن بلغ عشرا الى غير ذلك من الموارد
الكاشفة المخالفة لمقتضى القواعد الشرعية وبالجملة ما ذكرنا من دخول العين المذكورة في ملك البائع آنا ما ثم الانتقال الى المشتري كما يقولون في العتق
عن البدل على استحالة عتق ولا شك بل بعضدانه وخصوصا بعد ملاحظة قوله لا بيع الا في ملك كما انه لذلك كان الاحتجاب الى القول بحصول الملك قبل
العتق لانا لما ورد انه لا عتق الا في ملك وفي الصحيحة المذكورة ايضا دلالة عليه حيث حكم ع ببطلان العتق معللا ببطلان البيع لكونه ممن
لا يملك مالا فلا يكون وقع في ملك المشتري فتدبر ثم ان الانتقال الى ملك المشتري الحقيقي بمجرد الصيغة او بالقبض والاقباض الظاهر الاول
لان بعد قصد الضمان وحصول سبب النقل والانتقال المأذون فيه من صاحب الشرع فلا مانع من ذلك عدا ما ربما يتخيل من جريان الاستصحاب
وهو واضح الدفع اذ المانع من عدم تأثير العقد الذي هو السبب الشرعي للنقل والانتقال قبل حصول القبض عدم مساعدة دليل على حصول النقل بمجرد
الضمان ولا بد من جريان الصيغة التي تكون مملكة بنفسها لم يمنع مانع عنها من قبل الشارع وفرض حصول الضمان فالمانع مرتفع واذن
الحاكم في جواز البيع ليس باقوى من اذن صاحب الشرع في جوازه مع كون اذن الحاكم مستندة الى الشارع ايضا فظهر ان الانتقال انما يحصل
بمجرد العقد وذلك بخلاف الغصب مع حصول الضمان فيه لحصول البيع الا ان ذلك مشروط بالاقباض ضرورة ان مثل هذا التصرف
في العين المغصوبة لا يكون مستندا الى اذن المالك ولا الى اذن صاحب الشرع فيكون منهيا عنه فلا يكون البيع صحيحا والفاسد منه لا
يحصل الثمرة كسائر البيوع الفاسدة غاية الامر انه فيها يجوز لكل من المتبايعين التصرف في كل من العوضين والضمان بحيث تعقبه الضمان
بخلاف الغصب فان تصرف المشتري لو علم بالغصب يكون حراما كتصرف البائع في الثمن ولذلك قلنا وفاقا لكثير من المحققين بان الضمان انما يحصل
بالاقباض الذي هو بمنزلة الاتلاف ثم ان الثمن انما يكون حراما لو قلنا بكونه للمالك وذلك موقوف على ان يقع الثمن موضع المبيع كما هو مقتضى
عقد المعاوضة فانه لا شك ان الثمن انما يكون في مقابل المثمن والمفروض كونه للمالك دون الغاصب فلا بد ان يكون ما يحصل في مقابله يكون له
ولما كان المفروض ان الغاصب يكون مالكا بايقاع العقد يقتضي انتقال كل من العوضين الى كل من المتعاملين فيلزم انتقال الثمن الى البائع حيث كان

طرف العقد ولا يكون المسئلة عن الاشكال والظاهر من علمائنا انهم ان يكون الثمن للبائع لتصريحهم بضمانته وذلك يقتضي كون العوض متعلقا بذمة
الغاصب وتحقق ذلك موقوف على شيء مقدمته هي ان العين المغصوبة انتقلت بسبب بيع الغاصب واقباضه من ملك مالكها الى ملك الغاصب ثم الى
ملك المشتري او تكون باقية على ملك مالكها الاول مع كون الغاصب ضامنا للمثل لو كان مثليا او القيمة لو كان قيميا ثم على فرض البقاء على ملك
المالك ايكون تصرف الغاصب في العين المغصوبة بعد ذلك يكون شرعيا ام لا وعلى هذا فما فائدة الضمان حيث ادى الغاصب العوض مع عدم
حصول الملك وعدم جواز التصرف اللهم الا ان يقال ان الضمان يمكن ان يرفع سلطنة المالك على مطالبة عين ماله وهو ايضا خلاف
ظاهر كلماتهم حيث قالوا بتخيير المالك بين اخذ العين من المشتري او الرجوع الى الغاصب بالمثل او القيمة وليس الحكم بجواز المطالبة منها باجمع
من الحكم بجواز بقاء سلطنة المالك على اخذ ماله لو رجع الغاصب بالاخذ حيث ان كثيرا منهم حكموا بالتخيير في الصورة للمالك بين اخذ عين
ماله مع الارش او بدله قال الفقيه النجفي كان الامر دائرا بين وجوه ملكية البائع مع التحريم عليه او مع عدمه وبقائه على ملك صاحبه ولا
يجب رده او يجب وليس له المطالبة به اشهر والذي يقتضيه النظر الدقيق عدم حصول الملكية بمجرد حصول الضمان ضرورة عدم رفع سلطنة المالك
من اخذ عين ماله ولو من المشتري وذلك ينافي الملكية بل لو فرض استرداد الغاصب من المشتري العين المغصوبة لزم الرد بعينها ولا يجوز للمالك مطالبة
القيمة والدليل على ذلك استصحاب بقاء ملكية العين لمالكها وعدم حصول التملك الشرعي كما عرفت وكما تقول في نظائر المقام من الامر بالاجوا؟د او
المساوي والادون بناء على رأي المشهور فيبقى حق المالك في العين وكذلك عدم جواز التصرف لعدم حصول الضمان فان الادلة الدالة على
حرمة التصرف في ملك الغير من العقل والنقل من قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله ع لا يحل مال امرئ
مسلم الا بطيب نفسه وغير ذلك من الادلة تشمل المقام قطعا ضرورة دورانها مدار كون المتصرف فيه ملكا للغير وعدم حصول الاذن وكلا
حاصلان في نحو المسئلة نعم يمكن القول بان فائدة الضمان انما تكون عدم جواز مطالبة المالك العين المغصوبة من الغاصب لمجرد ذهاب سبب
النقل عن قدرة الغاصب على ردها ولما كان التكليف بما لا يطاق قبيحا فيكون وجوب رد العين الى المالك مشروطا بالنسبة الى الامكان
والمفروض عدمه كما لو فرض عدم حصول النقد وصار اداء العين متعذرا على الغاصب كان يأخذه المتغلب او يكون في البلاد البعيدة التي
لا يمكنه تحصيلها الى غير ذلك من الاعذار وعلى ذلك لو فرض امكان استرداد الغاصب العين المغصوبة بازيد من ثمن المثل يمكن الحكم بجواز المطالبة للمالك
نظرا الى رفع سبب حرمة مطالبة العين فيرتفع ما ترتب عليه من حرمة المطالبة مع احتمال عدم جواز ذلك نظرا الى استصحاب الحرمة الثابتة بالبدل
واستلزام ذلك الاضرار على الغاصب المنفي بالعقل والنقل فتأمل وتحقيق المقام ان البيع في مال الغصب لا يكون ناقلا لكونه فاسدا كسائر

العقود الفاسدة ولكن لا يخفى ان مجرد اللفظ ولا يكفي في كونه مصداقا للصيغة للبيع كما قرر في الاصول بناء على ثبوت كون الفاظ المعاملات
اسامي للمعاني الاعم من الصحيحة والفاسدة فانه الرابض في ان التسمية على قدر تعرف الشرع انما هي بحسب الصورة والا فالبيع حقيقة لا يطلق
الا على الصحيح مما لا ينبغي ان قلت انه لا يجوز ان يكون بيع المغصوب ملكا للغاصب لظواهر ما دل على حصول الضمان بذلك حيث يكون
مع فرض عدم الانتقال اليه يلزم الاضرار من قبل الشرع المنفي بقوله لا ضرر ولا ضرار بناء على كون المراد من الاضرار المنفي هو ما يكون
اعم من اضرار العباد بعضهم بعضا واضرار الله تعالى اياهم ايضا وذلك لان لزوم اداء القيمة على الغاصب مع فقده بحسب ما زاد انها في العين اه
الزامه على اتلاف ماله من غير عوض غاية الامر ان سلطنة المالك على اخذ ماله ربما تمنع عن الحكم بالملكية ولكن يمكن الحكم بالدوام ما بقيته وكون
ذلك كالحكم بملكية الملتقط بعد تعريف الحول وقصد التملك فيما التقط فكما لا ينافي الحكم بكون اللقطة ملكا لمالكه الاول بعد ظهوره كون
الملتقط مالكا له لحصول الشرطين مثلا كذلك لا ينافي الحكم بسلطنة المالك على اخذ ماله بعينه من المشتري او من الغاصب لو فرض اشترائه منه
مثلا صيرورته ملكا للغاصب ثم للمشتري بمجرد الصيغة قلنا اولا دلالة الظواهر على ما ذكرت ممنوعة وليظهر ذلك بتذكر ما اسلفناه وثانيا حصول
الاضرار على الغاصب لانه لا يتكلف باداء القيمة والعين مع غاية الامر لو فرض انتقالها اليه ثانيا لزم رده الى المالك واسترداد القيمة ومجرد جواز عدم
التصرف في العين المغصوبة لا يستلزم حصول الضرر من قبل الشرع ولو فرض حصول الضرر بذلك فيكون ذلك مسببا عن سوء اختياره فلو
لم يغصب مال المالك لم يقع في هذا الضرر ولذلك تريهم يقولون بكون مؤنة القسمة فيما اذا امتزج الغاصب العين المغصوبة بماله على الغاصب
لا على المالك والحكم بحصول الملكية للملتقط انما يخرج بالنص مع ان ملكيته انما تكون بحسب الظاهر والا فكيف يتصور كون مجرد ظهور المالك
الاول مملكا له اذا تقررت هذه المقدمة فنقول لا ينتقل الثمن الى البايع لكون ذلك موقوفا على صحة البيع وقد عرفت فساده ولا
الى مالك المغصوب العين ما ذكرنا مع ان الاصول الشرعية انما تقتضي بقائه على ملك المشتري كما ان القاعدة انما تكون مقتضية لبقاء العين
المغصوبة على ملك مالكه الاول كما يرشد الى ذلك ايضا سلطنة المالك على اخذ ماله من المشتري فانكشف بما قررنا ان تصرف المشتري مع فرض
كونه ضامنا في الثمن حرام كتصرفه في عين مال المغصوب ولا ينافي ذلك ضمانه ثم اذا فرض انه اخذ المالك قيمة ماله من الغاصب ورضي
يمكن القول بانتقال الثمن الى البايع كما ينتقل المبيع الى المشتري لكن بصيرورة البيع حينئذ من قبيل البيع الفضولي ويشكل ذلك بان ذلك
موقوف على فقد ظهور عدم الرضا من المالك ضرورة ان البيع الفضولي لا يصح مع فرض عدم الاجازة ونحو ذلك باجازته بعده ولذلك
ربما يستشكلون في التمسك بخبر وليدة على صحة البيع الفضولي مع كون رضا السيد مسبوقا بانكار بيعها وربما يحملون لوجه ليده كما لا يخفى بل

الا وقوف البيع لو كان مسبوقا بعدم الرضا ايضا الحكم كذلك لو لم يعلم الحال نظرا الى الفرق بين الغاصب وغيره ولعله لذلك يحكم بفساد
البيع هنا فتامل وملخص الكلام ان بعد ضمانة الغاصب واداء قيمة المغصوب لو قلنا ببطلان بيع الغاصب لا يبعد الحكم باباحة التصرف في العين
المغصوبة استنادا الى احداث رجوع الضمان سببا لاباحة التصرف والكفارة الا ان اصل الغصب يكون حراما منهيا عنه ولا يبعد ايضا كون الغاصب مالكا
بحيث يجوز له التصرف في الثمن كما في سائر المعاوضات الفاسدة لو قلنا بجواز التصرف فيها كما هو مختار بعضهم فتامل في ذلك جيدا مسألة
اذا علم ببلوغ المال الى درجة النصاب فلا اشكال في لزوم اخراج الزكوة منه كما انه اذا علم قدره وجب اخراج الصدقة بحسب ذلك المقدار
ثم علم بلوغ غلاته بعد وضع المؤنة الى خمسة اوسق وجب اخراج صدقتها كما اذا علم زيادتها عن هذا المقدار وقدر الزيادة وهكذا الامر في سائر
الاعيان الزكوية من الانعام الثلثة والنقدين وانما الكلام فيما اذا جهل المقدار وذلك يتصور على وجهين الاول عدم معلومية
بلوغ المال حد النصاب والثاني معلوميته وجهالة مقدار الزيادة عن هذه المرتبة اما الاول فنقول اذا لم يعلم بلوغ ماله حد النصاب و
عدمه فهل يلزم عليه المحاسبة حتى يستعلم ذلك ام لا قال بعضهم كالمحكي عن الفاضلين وجماعة ان تحصيل العلم غير لازم لاصالة البراءة عن
التكليف وقال بعضهم بوجوب المحاسبة ولا يخفى ان النزاع ليس مقصورا على هذا العنوان بل الكلام في جميع الواجبات المشروطة عند الشك في
تحقق شرطه كالحج مثلا اذا شك في بلوغ ماله درجة الاستطاعة او علم وشك في بلوغه حد ما يجب التي يلزم عليه التقصير فيها الى غير ذلك من الموارد
الغير المحصورة وحيث لم ينص على المسألة في الاخبار اضطربت كلمات العلماء فيها غاية الاضطراب لكن الاقوى هو ما ذهب اليه الفاضلان من
حكومة اصل البراءة وذلك لوجوه من الادلة اولها الرجوع الى اهل العرف فان عقاب العبد التارك لاكرام زيد الذي لم يعلم مجيئه ولم يبحث
عن كون الجائي زيدا اذا امره المولى باكرام زيد لو جاء الى البيت اليه قبيح عند العقلاء نعم لو فرض ان المولى امره بالفحص عن احوال الجائي لاستعلام
حال زيد حتى يعرف ويكرم فيكون خارجا عن محل الكلام كما لا يخفى ولا يمكن الحكم بان وجوب الفحص انما يعلم من التكليف بالواجب ضرورة
ان الفحص انما يكون مقدمة لو دار الامر بين امرين الاتيان الا به وذلك لانه على فرض تسليم ذلك مع ان فيه الفا كلام لا نسلم كون التفتيش
مقدمة للتكليف فان الموقوف عليه لثبوت التكليف على ذمة المكلف ليس الا المعرفة بالمكلف به ومتعلق التكليف والا معرفة المتعلق
فلا يتوقف في نفس الامر على البحث بل ربما يعلم من غير ذلك كما اذا فرض اخبار احد بذلك بغتة او حصول العلم قهرا من بعض الاسباب المقتضية له
نعم لو فرض توقف العلم بمتعلق التكليف على البحث عنه فلا يبعد الحكم بوجوبه والكلام في ذلك ايضا لا يخلو عن المناقشة والمقام ليس مقام قطع فان
العلم ببلوغ المال حد النصاب او درجة من لم يحصل مستطيعا كثيرا ما يحصل قهرا كما لا يخفى وهذا بخلاف ما اذا علم قدر المال ولم يعلم ان بذلك القدر

القدرة بتحصيل الاستطاعة ام لا كما اذا بيع ماله مثلا بمائة تومان ولم يعلم ان قيمة مؤونة الحج والمراجعة بمقدار يمكنه المعيشة بلا كلفة الكسب داخلة في
الاستطاعة الشرعية ام لا فانه يجب تحصيل حكم ذلك من مجتهده كوجوب تحصيل ساير الاحكام وكلامنا ليس فيه بل فيما اذا كان مورد الشك
في تحصيل الموضوعات وبالجملة لو اعتذر العبد التارك لاكرام زيد بانك ايها المولى لا تجب علي الفحص عن احوال الناس لاستعلام حال زيد عند مواخذة
المولى في عدم اكرامه كان عذره موجها نعم لو علم المولى من حاله عدم الاعتناء باوامره ونواهيه من الخارج كما اذا امره كثيرا باشياء ولا يكون معذورا
في عدم الامتثال وتركها لا يبعد الحكم بعدم مسموعية عذره نظرا الى هذه الملاحظة ولكن ذلك كما ترى خلاف ما نحن فيه فما تمسك الشيخ في
الجواهر من عدم الاعتناء بالتفتيش عن مثل هذه المقامات مسامحة للاوامر مولاه فلا يقبل عذره غير سديد الا فيما كان لو تم ما ذكرت يلزم افحام
الانبياء لان اثبات نبوتهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم فللمكلف ان لا ينظر الى المعجزة قائلا ان ذلك غير لازم علي لا بالعقل ولا الشرع
لا الثاني فللزوم الدور كما تقرر في محله ولا الاول فللتقرير الذي ذكرت من عدم وجوب ذلك عند اهل ولو سلمت وجوب النظر ثمة فما الفارق بين المقام
وثمة ولو قيل حكم العقل بوجوب النظر مستند الى حصول الخوف من العقاب المترتب على عدم مشاهدة المعجزة قلنا بمثل ذلك فيما كنا فيه من ان ترك
محاسبة المال لاستعلام بلوغه حد النصاب وعدمه ايضا محل للخوف بترتب العقاب والفرق تحكم صرف لانا نقول اولا لا نسلم حكم العقل بوجوب
النظر الى المعجزة ايضا ولا يلزم افحام الانبياء بيان ذلك ان من ظهور مدعي النبوة وفشو دعوته بين الناس لما كان اصل مطيعية بعض
الناس ومطاعية آخر خلاف مقتضى قاعدة العقل مع استوائهم في البشرية وكمالاتها الفطرية فلا محالة يأبى العقل عن لزوم طاعة ذلك المدعي بمجرد
الادعاء بل مع القول بقوة شدة ذلك بالمعجزة ايضا لكنه بعد ذلك المنصب ومطلوبيته لكل الناس وكثيرا ما يسمون اظهار العلوم الغريبة وتعليمها
من السحر والشعبدة والنيرنجات التي هي حبائل اغترار الناس لاثبات مدعاهم ومع احتمال ذلك لا يجزم العقل بوجوب النظر ولا يحصل له الخوف
الذي يكون سببا لذلك بل يكون على الاطمينان الذي حصل له قبل ذلك ولا يحصل له تزلزل واضطراب في اعتقاده فلا يلزم وجوب النظر و
لزوم افحام الانبياء ايضا اذ ما به ممنوع لان للنبي بعد وروده في محضر جماعة الناس وادعائه النبوة اظهار المعجزة فلا محالة يشاهدون الناس
ويفهمون انه المعجزة ويميزون ذلك عن السحر والشعبدة وغيرها فاذا شاهدوا ذلك فلا محالة يحصل لهم اضطراب وخوف من ترك الاطاعة والعقاب
المترتب عليهم ثم يطلبون منه غير ذلك من المعجزات حتى يحصل لهم اليقين بصدق النبي ولا يحتاج اثبات النبوة الى مطالبة الذي شهود الناس بل بعد
اظهار المعجزة عند محضرهم مضطرون بملاحظتها ولذلك ترى حال الانبياء مع قومهم حيث يشتهر في انهم في ادعائهم النبوة ويبالغون في
عداوتهم واستنكارهم ثم اذا رأوا عنهم الكرامة يطيعونه ويمتثلون اوامره ونواهيه ولا يوجبون طلب المعجزة في كل من ادعى النبوة بمجرد ادعائه

ولذلك تسخر

ولذلك تسخر فرعون وجنوده والسحرة موسى وهارون لما ادعيا الرسالة لاطمينانهم بما يكونون عليه قبل ذلك ثم لما شاهدوا المعجزة قالوا
آمنا برب العالمين رب موسى وهارون وبالجملة مراد الحكم بوجوب النظر على حصول الخوف الملزم لذلك والحكم بحصوله بمجرد ادعاء شخص كونه نبيا
في غاية الاشكال نعم ربما يتحقق الخوف بمجرد ذلك اذا كان مقرونا بقرائن مفيدة للظن بصدقه كما وقع ذلك لبعض الرهابين في زمان
الرسول ص حيث انهم بعد ما استفسروا من اخلاقه واحواله ربما يمكنون بصدقه في ادعائه وان لم يروا منه كرامة ومعجزة لما علموا من كتابهم من خصايص
نبينا وذلك خارج عما كنا فيه وبمثل ما ذكرنا في هذا المقام ربما يقال في عدم وجوب البحث عن الاحكام الشرعية لمن حصل له الاطمينان بما سمعه
من شيء ويعتمد عليه كالاطفال في اوايل سن البلوغ في مسموعاتهم من الابوين او الآباء او غيرهما وكذلك من كبر في بلاد نائية عن بلاد الاسلام و
لم يسمع الا مذاهب سخيفة وآراء باطلة واذعن بها ولم يلتفت الى وجود مذهب ودين آخر فان الحق انهم مكلفون بما ادى اليه اعتقادهم وما حصل لهم
الاطمينان به ولو فرض ان لا يكون للجاهل والغافل رخصة في التكاليف فلا محالة انهم معذورون في ما عليهم من الافعال والاعمال نعم لو حصل لهم
التفطن بجواز حقية دين الاسلام وقوي في نظرهم حقيته او حصل لهم الاضطراب بسبب ذلك التفطن فيمكن القول بوجوب الفحص بل القدح
لتعلق التكليف بلا اشكال وثانيا انه لو فرض وجوب النظر على المعجزة بمجرد ادعاء النبوة وان لم يحصل الاضطراب والخوف فيهدم القاعدة
المعمول بها بينهم من ان الاصل في جميع الاشياء والافعال هو الاباحة ما لم يظهر من العقل او الشرع حرمته او وجوبه فان النظر فعل من الافعال و
فيه الاباحة فمن اين يجيء الوجوب ان قلت ان مجرى ذلك الاصل كما حققنا في محله هو الاشياء التي لها منفعة محللة خالية عن امارة المفسدة وكون
المقام منها اول الكلام بل يكون خارجا عنها لان امارة المفسدة موجودة وهو العقاب المترتب على ترك مشاهدة المعجزة قلت ذلك اذا حصل
الاضطراب كما ذكر وفي غير ذلك ممنوع وثالثا انها السيرة المستمرة المتصلة فيما بين الناس من البدو الى الختم من بنائهم على عدم الفحص في حدوث
شرط التكليف وعدمه بل بنائهم على ما هم عليه قبل حدوث الشك حتى يحصل ما يرفعه فان الدية مثلا بسبب الجناية لازمة بحكم الشرع لكن لا
نسمع الى الان ان من شك في ان الحجر الذي القاه الى شخص انه هل يحصل بذلك الشجاج او هل كسر الاعضاء حتى يدفع الدية ام لا ولو قيل عدم
الفحص مقتضى قاعدة ادرء الحدود بالشبهات قلنا ليس الكلام في الحد حتى يتمسك بالخبر ودلالته بالمفهوم على درء الدية ايضا بها ممنوعة اقتصارا
فيما خالف الاصل المتيقن على القدر المتيقن مضافا الى ان العوام لا يتفطنون الى ذلك اصلا وكذلك من لم يعلم بلوغ ماله الى درهم النصاب تفحص انه هل بلغه
حتى يزكيه ام لا فتأمل في ذلك جيدا ورابعها دوران الامر بين الاحتياط واصالة البراءة فان قبل حدوث الشك لا يكون مكلفا بوجوب الفحص ولكنه لا

وانت اذا تصفحت كتب القوم عرفت كون بناء اكثرهم لو لم نقل كلهم على ما ذكرنا ونحن نذكر شطرا من كلماتهم الدالة صراحة او ظهورا على ذلك في اليوم
الادائي والبحث من صاحب الرياض مع توغله في جريان قاعدة الاشتغال في امثال هذه المواضع قد مال في هذا المقام الى الحكومة اصل البرائة ولعله
لما ثبت في الرياض من ظهور الاتفاق على عدم لزوم الفحص فقال بعد رد قول الاكثر بعدم وجوب البحث ما حاصله ان مقتضى الادلة وجوب الزكوة على
ما بلغ حد النصاب ولا شك ان النصاب اسم لما يكون في نفس الامر كذلك فلا بد من الفحص من باب المقدمة ما صورته لكن ظاهر كلمة من وقفت على كلامه من الاصحاب
الاطباق على عدم الوجوب مضافا الى اجماعا والا فالاحوط الاستعلام او اخراج ما يتيقن معه بعدم اشتغال الذمة كما صرح به بعض المتاخرين
المتاخرين ولكن ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة لامكان دفع المناقشة بما ليس محله **الوجه الثاني** ان بعد العلم ببلوغ المال حد النصاب
والشك في مقدار الزيادة قال بعضهم بوجوب التفتيش حتى يعلم مقدار الزيادة وصرح بذلك في الشرائع ونسب ذلك الى الشيخ وجماعة في الرياض بناء على
ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي تحصيل البرائة اليقينية وهي لا تحصل الا بتشخيص العين الزكوية والعلم بمقدار ما فيه من الزكوة او اداء ما يحصل به اليقين
بالبرائة ولقوله الى الخبر المروي في خصوص الدنانير والدراهم المغشوشة بالرصاص والنحاس ففيه قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة
الا اني اعلم ان فيها ما تجب فيه الزكوة قال فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة وهذا الخبر وان كان
بنفسه ضعيفا لكن ضعفه منجبر بعمل بعض الاصحاب وموافقته للاصل المذكور عندهم فيعملون عليه وربما يستفاد من كلمات الشيخ في الجواهر الميل الى هذا
القول حيث قال بعد جملة من الكلام ان مع العلم بحصول الشركة للفقير ولا اصل يشخصه لا يجري اصل برائة ذمة المالك من دفع الزائد في دفع تعرف مقدار
الشركة بل عند التأمل ما نحن فيه كالمال الذي خلط بغيره مع مال شخص اخر ويجب علم المقدار فتأمل جيدا وبذلك يفرق بين المقام وما تقدم على انك قد عرفت
قوة احتمال وجوب التعرف فيه والله اعلم بالمسئلة انتهى

قال البهبهاني في فوائده في بيان عدم صحة العبادة التي تكون من غير اجتهاد وتقليد ما لفظه ان من ضروري دين الاسلام بحيث يعرفه كل خاص وعام
من اهل الاسلام والكافر عنهم ان في دين الاسلام واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة كل ذلك في غاية الكثرة بل يعلم بعنوان الضرورة ان فيه من احكام
الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والصوم والحج وغسل النجاسات من الثوب والبدن وغير ذلك من ضروريات الدين والمذهب وايضا ورد في القران
والاخبار المتواترة ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ونادى بذلك الفقهاء والعلماء في المنابر والمجالس وكل مكان بل غيرهم ايضا في جميع الاعصار
على الاعصار بحيث انه صار كالشمس في رابعة النهار واطلع عليه المخدرات في الاستار بل الاطفال الصغار بتعليم المعلمين في الكتب وغيره وكذا الاباء والامهات
بل لا تأمل في ذلك ايضا من ضروريات الدين وايضا من جميع امة الرسول انهم يأثمون بفعل الوضوء والغسل والتيمم والصلوة وغير ذلك مما لا يحصى
جميع ذلك كيف يكون الجاهل معذورا في تقصيره بترك معرفة تحصيل الامور التي يعلم وجوبها على الاجمال بل لا بد من بذل الجهد في تحصيل المعرفة الا ان
الفقيه المجتهد او ان كان عاميا لا بد له من السعي الا ان تحصيل المظنة للمجتهد بعدم الدليل والمعرفة منه وللمقلد بانه ليس ازيد منه عند المجتهد او تحصيل العلم العادي
بذلك ويكون بعد ذلك الاصل برائة الذمة بالمعنى المذكور وكذا الحال في اثناء التحصيل فان قلت اصحاب الرسول ص والائمة ع وردان فيهم الاصل برائة
الذمة قلت لا تفاوت بيننا وبينهم في كونهم عالمين بالتكليفات اجمالا وانهم حصلوا معرفة المجملات المكلف بها على ما تمكنوا او لم يتمكنوا كان الاصل
برائة ذمتهم وكذا ما لم يعرفوا انهم مكلفون به بعد تحصيل القدر الذي عرفوا التكليف به فان الاصل برائة ذمتهم فيه ايضا ثم اعلم ان ما ذكرنا ليس مختصا با
الواجبات والمحرمات بل اذا اصدر منهم معاملة فاسدا جهلا منهم في ذلك فلا شك في كونهم فاسدا اصلا قطعا ولا يثمر ولا ينفعهم الف مرة زعمهم الصحة
نعم ليس الماتقين في التصرف في مال الاخر مع رضا الصاحب الا ان يكون الرضا بشرط كون المعاملة صحيحة وانه يتصرف في مال الصاحب مع انه ربما يقع
في المحرم مثل الربا وغيره نعم لو اتفق ان المعاملة صارت صحيحة ومستجمعة لجميع شرائط الصحة يكون صحيحة لكن الحكم بالصحة انما يتمشى ويتحقق من المجتهد لان باب العلم
بالاحكام الشرعية كما حقق في محله لا بد من اعتبار اخبار الاحاد واصالة العدم او البقاء او برائة الذمة او كلام اللغوي ولا امارات الحقيقة والمجاز وغير ذلك
من الظنون كما مر الاشارة اليه في الفوائد مع ان العلم في الفقه مثل الاجماع والمتواتر لا يمكن للعامي معرفته سيما في المتواتر حاجة الى الظنون بحسب الدلالة
والقطع الدلالة غير موجود على فرض الوجود لا يتمكن للعامي من معرفة قطعها وبالجملة لا شبهة في ان العامي لا يمكنه معرفة الفقه الا من جهة التقليد كما ذكر في
الفوائد ومواضع اخر نعم ضروري الدين او المذهب يكون معرفته من غير جهة التقليد ولذا يمكنه الحكم بنفسه معاملة اذا كان الف ضروريا والا فلا
هذا حال المعاملات الجاهل واما عباداته فاما ان يكون عبادته فاسدة عند جميع الفقهاء او صحيحة عند بعضهم فاسدا عند بعضهم او صحيحة عند الجميع على
تقدير حصول المعرفة والاول فاسدا عند الجميع وان اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون الان بالتكليفات الظاهرية لا بالاحكام الواقعية
كما حقق في محله والمراد من التكليفات الظاهرية ان الظاهر عند المجتهد انه حكم الله الواقعي والثانية فلعلها ايضا تكون فاسدا عند الجميع لان الجاهل

بل القائل بالصحة انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا يحكم بالفساد للقائل بالفساد ومن قلده ويحتمل ان يكون صحيحة عند القائل بالصحة فاسدة عند القائل
بالفساد لكن لا ينفعه قول القائل بالصحة ما لم يقلده اذ لا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد مع عدم التقليد اصلا ولا ان التقليد لا بد ان يكون تقليد المجتهد الحي
لا الميت كما هو وجهه والكلام فيه في الثالث فالمعروف من مذهب اصحابنا بطلان الفساد ايضا لان المدار في العقائد على الظنون كما عرفت والظن ليس بحجة ما لم يكن
عليه دليل شرعي كما حقق في محله وذكر في الفوائد وقد بسطنا الكلام فيه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار وان العمل في الحقيقة على اليقين لا الظن لان في الطريق
كالعمل بشهادة العدلين وغيرها وليس ذلك محل تامل احد من الفقهاء ولا يمكن ان يصير محل تامل لاحد وقد ذكرنا في الفوائد ان الظن الذي يثبت كونه حجة ظن
المجتهد والمقلد لو حقق في ذلك في محله وايضا ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة واصابة السنة وامثال ذلك وايضا ورد في الاخبار عدم الرجوع الى غير الائمة
وانه لا يجوز العمل بالرأي والظنون وتقليد غير المعصوم سوى الفقهاء بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم لانه انما يقلده بامره وتجويزه كما ذكر في الفوائد
وغيرها وحقق في الكلام ان الحجة هو قول الله تعالى وقول المعصوم وايضا شغل ذمته اليقيني يقتضي كما عرفت فلا بد من البراءة اليقينية لقولهم لا تنقض اليقين الا
بيقين مثله وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولان التكليف يستدعي الامتثال ولا يتحقق الا بالاتيان بالمطلوب كما هو المراد من لفظ
الامر بلا تأمل الا بالظن غير ما هو مطلوب وايضا الموافق للقواعد العقلية ان المؤاخذة من جهة الفعل او الترك وكذا الثواب الذي في الفعل او الترك انما هو باعتبار انهما
ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل والترك والتقليد والتقصير واحد من دون تفاوت ومجرد اتفاق الموافقة
والمخالفة ليس فعلهما وبقصدهما وباراداتهما لان كلا منهما قصده المطابقة وعدم المخالفة ومحض الاتفاق كيف لا يصير سببا للعقاب او الثواب او الملازم انهما عاقبة
ومطلوبه منه فخير فعله كيف يمكن ان يفعلها الطاعة له وقربة الى الله مع انه لا يعلم انه طاعة له ومقرب اليه لانه لا يعلم ان هذا الشخص من الفعل الذي يفعله هو الذي
امره الله تعالى به واذا علم انه هو الذي امره الله تعالى به يكون عالما لا جاهلا والمفروض انه جاهل بذلك وان ظن انه المطلوب منه بمجرد تقليد الآباء والامهات او استحسان عقله
فكيف يمكن التقرب مع انه لا يعلم انه تعالى راض بالتقرب على التقليد والاستحسان بل قد عرفت ان وجوب تحصيل المعرفة وعدم جواز المسامحة والتقصير في المعرفة من المتواترات
المعروفة وضروري الدين وانه كالشمس وغير ذلك مما مر ومر انه لا يجوز الاعتماد على الرأي والاستحسان وقول غير المعصوم الا بامر المعصوم ايضا وايضا
العبادات توقيفية موقوفة على النص لا على اي ظن يكون وعلى الاستحسان وتقليد من ليس بحجة واختار المقدس الاردبيلي ره ومن وافقه
صحة عبادة الجاهل بشرط ان يطابق الواقع وان لم يطابق تكون فاسدة عنده ايضا لعدم اتيانه بالمأمور به واذا طابقت يكون اتيانا بالمأمور به لان المعرفة
ليست جزء للمأمور به ولا شرطا للصحة لعدم ثبوت ذلك بل وثبوت العدم كما يظهر مما ورد في تيمم عمار وطهارة بعض الانصار وغير ذلك مما ذكر في الفوائد وذكر اكثر عنه
والقول بهذا ان اراد انه لا عقاب على الجاهل اصلا فقد عرفت انه ليس كذلك بل في التكليف وان الاطفال فضلا عن البالغين فضلا عن الرجال يعلمون ان في الدين
تكليفات بل ويعلمون انه لا بد من معرفتها على ما اشرنا اليه بل ومن يدخل في الدين ايضا يجزم ان في الدين شرايع وتكليفات بل كل دين كذلك وان اراد انه مؤاخذة

في ترك التعلم الذي هو فريضة عليه لكن عبادته صحيحة ان طابقت الواقع ففيه اولا انه قد عرفت عند الفقهاء وثانيا ان اعتقاد الصحة من المقدس ره
كيف ينفع الجاهل الذي لا يعرف انها صحيحة غاية ما في الباب انه يزعم الصحة لانه يعرفها من الشرع فالكلام في هذا الزعم كافيا للصحة عنده وحصول براءة
ذمته فيلزم من هذا ان يكون ما خالف الواقع ايضا من دون فرق عنده اصلا بل ربما كان المخالف للواقع اوثق عنده في كونه من الله بدون دليل على
كون هذا الزعم كافيا لبراءة الذمة مع ان الادلة تقتضي عدم الكفاية بل وعدم جواز متابعة كل زعم او ظن او رأي او استحسان او تقليد الا ما جعله
الشارع وجعله حجة على حسب ما عرفت وبالجملة ان بناء الامر على ان المكلف لا بد ان يعرف شيئا لا يخرج عن العهدة حتى يصير بريء الذمة فقد عرفت انه
لا يمكنه معرفة المطابقة للواقع وتمييزها عن المخالفة للواقع بل يزعمه ان كله مطابقة للواقع ويزعمه لا يكون كافيا لبراءة ذمته البتة مع ان الادلة ايضا
تدل وان اراد انه اذا قلد المجتهد الذي يقول بالصحة تكون صحيحة فيصير عالما غير جاهل ويخرج عن المفروض مع انه لا يمكنه تمييز ما طابق الواقع عنده
والشرايط من مجتهده انها صحيحة بشرط المطابقة لا ينفع التقليد وايضا انه بنى على ان الصحة والخروج يتحقق من غير حاجة الى معرفة المكلف ففيه ان امتثال الامر
عرفا انما يتحقق اذا علم الخروج اذ لو اعتقد انه لم يمتثل ولا يريد الامتثال في كونه عاصيا والحاصل انه لا بد من ان يعرف انه ممتثل ومطيع حتى يقال عرفا
انه مطيع ممتثل فتأمل وكذا قولهم لا تنقض اليقين الا بيقين تقتضي ذلك والفقهاء ايضا بناؤهم على ذلك والمدار في الاعصار والامصار على ذلك و
كذا سائر الادلة الثابتة تقتضي فلاحظ وتأمل جدا هذا مع ان الفقهاء يقولون لا يكفي مجرد المطابقة وهم سمعوا ذلك وكيف يظنون بالامتثال بل عندهم
ان امتثال هذا من جهة الفقهاء فمقتضى ذلك عدم الامتثال الا ما يكون من مجتهد في الدين مع ان الذي يقول بالكفاية يشترط تحقق المطابقة وعدم كفاية
اعتقاد المطابقة فمن يريدون تحقق الشرط مع ان الاصل عدم التحقق فتأمل جدا وثالثا ان استدلاله بالاخبار لا يكون غريبا لانها لو دلت على ما ذكره لدلت
على مفاسد وشنايع مثل قول الرسول صلى الله عليه وآله لعمار افلا صنعت هكذا فاذا انه حمل المدلول انك لو صنعت هكذا من غير الاخذ من الشرع لكان صحيحا ولم يكن عليك
شيء فيلزم من ذلك ان لا يكون عليه عقاب ترك التعلم الذي فريضة على كل مسلم وان يكون الرجوع الى غير الشرع في العبادات التوقيفية جائزا فلم يكن
وظيفة الشرع والرجوع الى غير الشرع لا يكون الا بالرجوع الى الرأي والاستحسان ومجرد الجعل والاختراع وامثال ذلك فيكون هذه الامور حجة ويلزم ايضا
الاكتفاء في مقام الامتثال بمجرد الخيال والاحتمال وعدم الحاجة الى قصد القربة مع ان فعل التيمم من غير الاخذ من الشرع حاله حال عدم طريق للعقل اليه
ولا غير العقل فكيف يقول افلا صنعت الحال وبالجملة بطلان جميع ما ذكرت لا يبقى تأمل في ان مراد الرسول صلى الله عليه وآله الفعل وهكذا النحو الذي يكتفي عقلا وشرعا وليس الا
بالاخذ من الشرع ومثل طهارة الانصار اذ يظهر من الخبر انه فعل الغسل من غير دليل وشرع به ولا يخفى انه احدث في الدين وغير المتطهر الشرعي وهو غير محل النزاع و
محل النزاع مع ذلك مخصوص بخصوص واقعة لا يجوز التمسك به والاحتجاج لانه يلزم ان يكون التشريع والبدعة جائزا وراجحا ايضا موجبا للمدح والثناء من الله العظيم ومثل
الاعمى الذي صلى في الركعتين فشك فاضاف اليها ركعة والمعصوم ع قال لكنت صور فلا فان قيامه واضافة الركعة ان كان بالاخذ من القاعدة الشرعية فلا

دخل له بالمقام لانه كان مجتهدا فصوب اجتهاده وهو الظاهر من الخبر وان كان ذلك من غير الاخذ من الشرع لا يكون بمجرد الراي والاستحسان وا
الاختراع فيكون المعصوم ع حكم بكون هذه الامور حجة في العبادات الموقوفة على النص بل ويكون اقوى من الحجة الشرعية وهو انه اذا لم يعلم الصحة شرعا يجب
الاحتياط وتحصيل البراءة الذمة اليقينية والامتثال العرفي وغير ذلك مما ظهر من الادلة المذكورة المعلومة وهذا الاتيان الا بالاعادة كما جعل
المامورون ويلزم منها ايضا عدم وجوب طلب العلم والمعرفة والاكتفاء في الامتثال بمحض الجهل والخيال وغير ذلك مما من المفاسد ومثل انه
كيف قام المارك وبنى على انها عبادة شرعية وامتثال على انه لم يظهر عليه دليل شرعي او قاعدة شرعية ان الشارع طلبها منه بل قام بمجرد الجهل و
كيف يقول المعصوم ع ومثل صحيحة حج من مر بالميقات جاهلا به فانه لا شك في ان المار لم يكن عالما بانه ميقات ولم يرد الاطاعة اصلا ولم يقصد القربة
فهو مثل الجاهل بنجاسة ثوب المصلي وغيره مما لا يتعلق بالعبادات اذ العبادات لا تصح بغير نية فلا دخل له بالمقام وعلى تقدير التسليم فغاية ما في الباب ان
الجاهل في هذا الموضع يصير ايضا معذورا اذ لا نزاع في انه في بعض المواضع يصير الجاهل معذورا الا ان عبادة الجاهل مطلقا صحيحة هذا على تقدير صحة الخبر
وكونه معمولا به ثم اعلم ان الله تعالى والرسول والائمة عليهم السلام قد اكثروا في ايجاب طلب العلم والفقاهة والمعرفة والاقتصار في الاخذ من
الشرع وغير ذلك مما اشرنا اليه واكدوا غاية التاكيد وشددوا نهاية التشديد لان لا يضيع عباداتهم واعمالهم ولا يزيد كثرة سهو لهم الا زيادة البعد عن
الطريق فيضلوا ويهلكوا وكذا فعل الفقهاء في كل عصر ومصر ومع ذلك نرى العوام ليسا محون في الدين واعمالهم وعباداتهم مخالفة للنهج الشرع
فكيف يجوز التسهيل ما شدد الله الحجج ورفع التاكيد فيما اكدوا ويجرأ العوام وتغريرهم والله العالم ويمكن ان يقال اذا حصل للعامي ظن قوي يكون ما فعله على
وفق الشرع وما افتى الفقهاء وثبت لظنه الاحاديث من قصد الامتثال والقربة حين شروعه في العمل وفعل قربة الى الله ثم عرض على المجتهد فراى
انها صحيحة فعلم من هذا موافقة ظنه انه للواقع وعدم خطائه به تحصيل امتثاله والخروج عن العهدة به سيما اذا صرح المجتهد بالكفاية ويمكن ان يقال انه ان لم
يخرج عن العهدة حال الاداء فالآن القضاء بفرض جديد ولا دليل على وجوب القضاء مع تحقق المطابقة لان القضاء انما يثبت بفوت الفعل وايضا
الظاهر من الفوت ترك نفس الفعل لا ترك المعرفة بانه فعله ويمكن ان يقال بمثل هذا في الاعادة ايضا بان المعرفة شرط لثبوت الامتثال والخروج
عن العهدة فتم في الادلة حتى تعرف الحال لان ما ذكر ايضا لا يخلو عن اشكال ومن العجائب ان بعض الاخباريين يصرح بانه لا يجوز في المسائل الشرعية
ان يستند الا على نص المعصوم ع ولا يكتفي فيها بالاستناد الى الاجماع وغيره من ادلة المجتهدين ويشنع على من يكتفي بها بانه ليس نص المعصوم ع فكيف
يكتفى في الشرعيات بغير نصه ومع ذلك يكتفي للعامي مجرد ان يستند الى رايه واستحسانه او ان يستند الى قول كل عامي فاسق او غير ذلك مما ليس نص المعصوم
واين قول العامي الفاسق من اجماع جميع الفقهاء واين ظن الجاهل ورايه واستحسانه من ادلة المجتهدين والعجب في هذا استدلال بعضهم على الصحة بعموم رفع
عن امتي ما لا يعلمون وامثاله ولا يتفطن بان هذا لو تم لكان يقتضي ان يكون عبادات الفاسدة كلها صحيحة شرعا فاني رايت من الجهال من لا يعرف من الصلوة

سو

سوى القيام والقعود من غير شرطها او دونها وقراءته ولا ركوع ولا سجود ولا تشهد ولا تسليم بل غاية ان قيامها وقعودها لا عدد لها كلما يريد يكون اولى ويقول
هذه صلوتنا ولا صلوة الا لم والصلى اعز هذه ولا حاجة الى التوقيف على انه بل رايا كل احد ويلزم ايضا ان كل جاهل يعتقد في الدين حكما بمحض عقله او
اختراعه بل يكون دينه حكما فاسدة وهو يعتقد انها شرعية بمحض جهله او تقليده لمثله بل ويخترع عبادات بكيفيات عجيبة كما ترى ذلك في النساء والرجال
ايضا يكون جميع ذلك صحيحة شرعية من جهة ان الرسول ص قال رفع عن امتي ما لا يعلمون بل ربما يقتضي ذلك ان عبادة اهل السنة جهالهم وعلمائهم يكون صحيحة
حتى ان عندهم ان قتل الشيعة ونهب اموالهم وسبي ذراريهم واستحلال فروجهم من اقرب القربات عند الله فيلزم ان يكون صحيحة موجبا للثواب ولا يكون فيها عقاب لانهم
من الامة مع انه ربما يتحقق امثال ذلك في جهال الشيعة والعوام بل يقتضي ان العوام لو تركوا جميع عباداتهم لم يؤاخذوا من الفقيه لا يكون الا مثل ايضا لقول
الرسول ص رفع الى اخره لان مقتضى هذا انه لا اثم ولا مؤاخذة لان عباداتهم واحكامهم صحيحة شرعا فمقتضى الحديث جواز الترك لا الصحة شرعا فانهم قالوا انهم
عالمون بانهم مكلفون سيما بالعبادات والواجبات المعلومة بالضرورة فلا شك في ان التكليف عبارة عن اشتغال ذمتهم ولا شك ان الشغل يستدعي
البراءة والخروج عن العهدة ولا يتحقق ذلك الا باتيان ما كلفوا به ولا يمكن ذلك الا بمعرفته ومع المعرفة يخرجون عن الجهل وعن محل النزاع والقول بان كل
ما يتوهم يكون موافقا وكذا الامر تقليد كل جاهل يكون مما لا يصلح ان يصدر عن عاقل انتهى كلامه **مسئلة** ان ما يشتريه الظلمة هل يكون حلالا او لا او ان
كان ثمنه من وجه الحرام ام لا فيه تفصيل فنقول لا ان يكون بيعهم وشراؤهم بالثمن الكلي الذي يكون في ذمتهم سواء عينوه واداوه بعد الشراء بلا فاصلة او
بعد مدة حتى يكون النسية او بالثمن الشخصي الذي هو من الحرام فاما الاول فالظاهر حليته وذلك لان المبيع انما يستحقه المشتري بنفس العقد فيصير ملكا له ويكون
في ملكه حلالا ولا دليل على حرمته وذلك عدا ما ربما يتخيل من كون ما في يد البايع من الثمن حراما ولا يقدح ذلك في الحلية ضرورة ان العوض الذي يكون في متن العقد الا كليا
في الذمة وقد كان المنقول الى البايع انما هو ما في الذمة دون هذا الفرد الحرام ولا غرو في ذلك وما يتخيل ايضا من ان البايع لو اطلع على كون الثمن حراما لما
باعه والان ايضا لو اطلع عليه لما يرضى بهذا العقد وذلك ايضا لا يكون قادحا في حلية المبيع فان عدم الرضا التقديري لا يصلح للحكم بالحرمة وان حكم
بذلك ايضا صاحب المنهاج في المحكي عنه الا ان ذا بمعزل عن التحقيق وهذا ما اختاره السيد الاستاد طاب ثراه حاكيا عن صاحب المطالع ايضا صحته وذلك النزاع انما يتم
في الاذن الصريح في دخول دار الغير او الاكل من طعامه او غيرهما من التصرفات في امواله اذا علم ان الداعي على الاذن انما هو حصول المودة والمحبة بين
المالك والمستاذن مع فرض كون المستاذن عدوا للمالك في الواقع فقد افتى صاحب المنهاج في المحكي عنه بحرمة تصرف المستاذن بهذا الاذن في صحة عادة المستاذن
مع علمه بان المالك لو علم كونه عدوا له لما ياذنه خلافا لصاحب المطالع في هذه المسئلة ايضا والسيد الاستاد دام ظله وبالجملة دليل هذا القول ليس الا كونه مشمولا
لما دل على حلية التصرف في ملك الغير باذنه اذ يصدق عليه انه تصرف في مال المرء المسلم بطيب نفسه فيدخل في عموم الاستثناء في قوله ع الا بطيب نفسه وكذا لا يصدق

عليه التجارة عن تراض وعدم دخوله في اكل المال بالباطل الى غير ذلك وذلك كما يقولون بعدم كفاية التغير التقديري في حصول النجاسة للكر من الماء
واعتبار التغير الحسي في حصولها فيه وبالجملة فعدم علم البائع بان الثمن حرام وانه لو علم لما رضي بذلك المعاملة لا يوجب حرمة المبيع للمشتري مع فرض كون
الثمن الكلي الذي يكون في الذمة في ما تحقق العقد غاية الامر عدم اجزاء اداء الثمن الحرام في برائة ذمة المشتري حق عن البائع ضرورة ان الثمن بذلك لا يصير منتقلا
الى البائع بل يكون باقيا على ملك مالكه الاول ويصير اداؤه اليه من قبيل الاتلاف الذي يوجب الضمان على المتلف فيكون فيما نحن فيه يكون ذمة
المشتري مشغولة لكل من مالك الثمن المغصوب ومالك المبيع حيث انه لم ينتقل اليه عوض المبيع شيئا بالانتقال الشرعي وقد ظهر مما ذكرنا عدم الفرق في
تعيين الثمن واداؤه بعد الاشتراء بالذمة بعد اخذ المبيع بلا فاصلة او بفاصلة يسيرة او بعد مدة حتى يكون المبيع نسيئة ولا الثاني كان ببذل الثمن اولا
ثم ياخذ المبيع او بعينه اولا بحيث علم البائع ثم ياخذه ويعطيه الثمن فذلك يتصور على قسمين احدهما ان يشتريه المشتري لنفسه والثاني ان يشتريه لمالك
الثمن فان كان الثاني فلا اشكال في الانتقال الى مالك الثمن لو فرض تعقب العقد بالاجازة بناء على دخول بيع الغاصب في ادلة جواز بيع الفضولي
وان انكر ذلك بعض الاصحاب معللا بعدم عموم فيه حتى يشمله او بعدم انصراف الاطلاق الى الصورة كون المالك غاصبا وح يخرج عن الفضولي فيما اذا فرض
عدم الاذن من المالك للعلم بعدم الرضا الذي يكون بالغصب وان لم يتعقب الاجازة فيكون كل مال باقيا على ملك مالكه الاول ولا ينتقل الى
المشتري والبائع شيء من الثمن والمبيع وان كان الاول فيدخل المبيع في ملك البائع اذا تعقبه الاجازة من مالك الثمن والا فيكون حراما ضرورة
عدم صحة العقد الذي مبناه على المعاوضة الغير المتحققة فيكون من حيث لم ينتقل الى البائع شيء بازاء المبيع فان في هذه الصورة اذا اجاز مالك الثمن
فهل ينتقل المبيع الى ملك المشتري او الى مالك الثمن الظاهر الثاني لا الاول ضرورة ان قصد المشتري حين العقد انما هو الاشتراء لنفسه فكيف يصير ملكا لمالك
فيكون ح مثل ان ياذن احد صاحبه في بيع ماله لنفسه فيشتري ماله الى صاحبه كان العقد ولا يمكن ينتقل من الاخر الى المشتري فينتقل الثمن الى البائع
كما في عتق عبده لغيره على ما يقوله الفقهاء حتى لا يصير العتق في ملك الغير ضرورة ثبوت الصورتين في عدم جواز الاتيان بالملك فانه كما ورد انه لا عتق الا
في ملك كذلك ورد انه لا بيع الا في ملك. **مسئلة** في ان سلطنة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى بعد النبي والائمة عليهم السلام كسلطنة المعصومين فيجوز له
القضاء والحكومة بين الناس وبيع مال الغائب والمجنون والصغير وغيرهم ممن لا يجوز له التصرف في امواله وكذلك يجوز له التصرف في اموال المجهول المالك
الى غير ذلك اعلم ان مقتضى الاصول الشرعية عدم سلطنة احد على احد الا بعد رسوله والاوصياء من بعده على احد فان الخلق متساوون في الخلق ولقصد احد
من العباد على غيره مع اشتراكهم في العبودية يحتاج الى دلالة وحجة دالة لكن لا شك في حصول تلك السلطنة فيتبع بالادلة وقد خرج عن تحت هذا الاصل مواضع
مخصوصة كولاية الاب والجد على الولد الصغير او المجنون المتصل جنونه بزمان صغره والوصي فيما يتعلق بالوصية وكذلك ولاية الحاكم مستندة الى الادلة الدالة

الكه

والحمد ولله المتولية لله دافاق والحاكم الشرعي بعد عصر الائمة فثبوت الولاية في الجملة للفقيه الظاهرة التي لا يبقى معها شك ولا شبهة بالاجماع المحققة
كما لا يخفى على من تتبع الكتب الفقهية لكن الكلام في ان هل السلطنة الثابتة لهم تكون على وجه العموم بحيث يكون كسلطنة الامام عليه السلام في اموال الناس
وانفسهم كما انه لا يجوز لاحد لو حكم عليه الامام بحكم من زوجته عليه او بحرمة صومه في يوم خاص او بيع ماله او طلاق زوجته التخلف عن حكمه والتعصي عن امره لانه اولى بهم من انفسهم
كونه اولى بالمؤمنين من انفسهم فلا يجوز لاحد المخالفة عن امر الفقيه او حكم عليه او سائر التصرفات ام لا يكون كذلك الظاهر هو الاول لوجوه نقلية وعقلية
اما الاول فهي الاخبار المتفرقة الواردة في الكتب المتفرقة كالفقيه والاحتجاج وتحف العقول وغيرها التي قد جمعها صاحب العوائد فيه المشتملة بعضها على
كون العلماء ورثة الانبياء واخرى على كونهم خلفاء الرسول حيث قال صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائي ثلثا وثالث ما في تحف العقول على ان بيدهم مجاري الامور ورابع
على كونهم حجة من قبل الامام العصر حيث قال عليه السلام في جواب توقيعه واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وخامس
على كونهم حاكما وحاكما لا يجوز لاحد رد حكمهم كخبر عمر بن حنظلة المقبول بين العامة والخاصة على ما قيل ورواية ابي خديجة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ثبوت
الولاية بعضها صريحا وبعضها ظاهرا او ايماء وتلويحا ولو لم يسلم دلالة كل واحد منها بانفراده فلا حاجة اليه قد دلت هذه الاخبار بمجموعها على ثبوت هذه الولاية
العامة والسلطنة الكلية للفقيه هذا مضافا الى الاجماعات المنقولة بل لا يبعد ادعاء الاجماع المحصل ايضا حيث لم يتحقق مخالف في المسئلة هذا بل لو تتبع احد تتبعا
في كل باب من الموارد التي صرح في الكتب الفقهية تسلمهم ذلك بحيث لا يكون لاحد فيه شبهة ولا اشكال فيه اصلا وبالجملة فالمسئلة مما لا اشكال فيها واما الثاني
المذكورة وراجع نفسك لو حصل لها التزلزل فيما ذكرنا ان احدا من السلاطين والامراء لو قال لبعض اعوانه من زمان حياته ووصيته في حين الوفاة ان فلانا وزيري
ووارثي وخليفتي وبيده مجاري اموري وحكمه في الامور حكمي وحجتي عليكم الى غير ذلك فهل يحصل لك شك في ثبوت جميع ما للسلطان من التصرفات في نظم امور المملكة
وغيرها لهذا الشخص الذي جعله خليفة له وحجته على الكل كلا وكلا بل يحصل القطع بجواز الاذن له في جميع ما يجوز للسلطان بلا ريب ولا اشكال وبالجملة فالظاهر
عدم خفاء ذلك لمن له ادنى دراية فضلا عمن ادعى الفضل والعلم وتشييد الكلام في العوائد من اراده فليرجع اليه واما الثاني فلان العقل بعد التتبع في امور الخلق يحكم بانه
لهم ونعقد وان ارائهم مختلفة وطبايعهم متباينة ويحتاج كل واحد منهم الى الاخر في امور معاشهم ومعادهم وغلبة سلطان الخيالات والاوهام
الوساوس الابليسية عليهم بحيث لا يخلو عنه احد منهم والكفران في بعضهم اقل من بعض اخر وتفوقهم الى تحصيل الرياسة الدنيوية بطغيان اللذات الحسية عدم اشتغالهم
عن رئيس وسلطان يكون مطاعا امره مقبولا قوله فيما بينهم ذا سلطنة على كل واحد منهم بحيث لا يجوز لاحد التخلف عن امره حتى يحصل النظم في معاشهم ويحرز بعضهم
في امور يتوقف عليها تعيشهم وبقائهم في حيوتهم فلذلك في الحكمة الالهية العناية الربانية نظرا الى مقتضى اللطف الذي على وجوب ارسال الرسل وانزال
الكتب على انه لا بد ان ينصب للخلق بعد الرسل والاوصياء من بعده من يكون كعضد للامور العباد ويشيطر امرهم على نحو الصلاح والسداد ويكون ملجأ للمظلوم في

ويقوى علي الظهور وتبين كما ان ذلك هو الصواب في باب الكفارات ونصب الاوصياء وبالجملة من تتبع ابواب الفقه لا سيما كتاب الحدود المعروفة فيها بين
الناس وعرف عدم اهمالهم في نصب من هو ذو السلطنة على ارباب الصنف بحيث يكون ملجأ للمظلوم منهم ومغيثا لمن لا ناصر له فيهم وبين الشارع فيه صلاحهم
وسدادهم الى غير ذلك مما لا بد منه في نظام امورهم علم علما يقينيا وجوب ذلك على الله تعالى قطعا وان كثر مع ملاحظة ما مر في دون شبهة فنقول ان في
توفي ملي ذا مال كثير وضيعة وعقار وافرة وكان له صغار لا حيلة لهم في التصرف في شيء من اموالهم مع عدم بلوغ ادراكهم الى كيفية التصرف في حفظ
الاموال وصرفها في الوجه اللائق بالحال ولا يكونوا مستغنين عمن يباشر امورهم في ما لهم وشارهم وصيانة اموالهم عن التلف وغير ذلك فهل
جعل الله تعالى الحدود بهذه الواقعة حكما ام لا فان اخترت الثاني فيلزم جواز تصرفهم في تلك الاموال كيف شاؤوا او اقتدر الجائر عادة او اهمل
تلك الاموال وتضييع نفوسهم وضرورتهم ذلك ما يؤدي الى الكبر ولا يخفى منافاة ذلك لما هو فطري العقول واهل الديانات وان جعل لهم من يلي
يصون اموالهم ويباشر امورهم فمن هو الا الفقيه الجامع لشرائط الاجتهاد ضرورة كون الاجماع فضلا عن الاصول قائما على عدم الولاية والسلطنة
لغيره ومثله الامر في سائر الامور والحوادث وبالجملة ان المعلوم من المذهب سلطنة الفقيه في جميع ما يكون للامام سلطنة فيه ولذلك يجوز له اجراء
الحدود الشرعية والتصرف في اموال الامام وصرفه الى الفقراء والورثة وبيع المال المجهول المالك وبيع مال الغائب وصرفه في نفقته فمن وجبت نفقته
عليه وغير ذلك من التصرفات التي يكون غير خفي لمن تتبع الفقه ثم قد ذكروا عدم جواز طلاقه للغائب المفقود اثره نظرا منهم الى كون الطلاق لزوجته
بيد من اخذ بالساق كما هو مضمون النبوي المنجبر ضعفه لو كان بالاجماع والشهرة وما دل على لزوم الفحص اربع سنين والاصول الشرعية ان قلت
الامر كما قلت فيلزم عدم جواز التخلف عن قول الفقيه كما لا يجوز التخلف عن قول الامام في جميع ما يقول فلو قال مثلا يكون اليوم اول الشهر فلا بد من القبول
ولزوم الصوم لو كان شهر رمضان او لزوم الافطار لو كان شوال كما يلزم القبول لو قال الامام هذا لك وهكذا في غير هذا المورد كما لو قال بان فلانا ترك مال
زيد مثلا فلا بد من الاداء اليه الى غير ذلك قلنا ان القياس مع الفارق فان الامام معصوم عن الخطأ كلامه وقرار مصون عن احتمال السهو والنسيان وكذا
بخلاف الفقيه نعم لو حكم الفقيه مثلا بان هذا اليوم اول شهر رمضان او عيد الفطر يلزم على الناس العمل على مقتضى قوله لولا كيف لمعارض اخر **مسئلة**
ان الزبيب اذا غلا وشته بالطبخ فهل يصير بحكم الاول مسئلة النجاسة فان اسقى بحاله الى ما قبله التي هو كونه ماء العنب فيقتضي النجاسة وعدم تغير ذاته بالجفاف
ايضا يقتضي ذلك ولذلك لا يصح بيع رطبه بيابسه او بالعكس اي العنب بالزبيب او بالعكس بمثله او متفاضلا لاستلزام ذلك تحقق الربا وعدم شمول ما دل على
نجاسة ماء العنب بالغليان والاشتداد او الحكم بالطهارة مضافا الى اصالة الطهارة الثابتة في كل الاشياء وقد تضمن ذلك السيد الاستاد من ماجنح اليه من قبل الغليان و
الاشتداد وحكم بالنجاسة وما لم يخرج حكم بالطهارة وما شك فيه فيرجع الى اصالة الطهارة في مقام العمل ولعل نظره الى عدم صدق ما دل على نجاسته بالغليان لذلك
او عدم انصرافه فان الافراد الشائعة المتبادرة منه هو ما خرج من العنب في غلوه وشته ولكن الكلام بين من حكم بالنجاسة مطلقا ومن حكم بالطهارة مطلقا

المنهاج

المنهاج ووجه القولين هو ما اشرنا اليه من كون العنب والزبيب جنسا واحدا ولذلك يحكم بوجوب الزكوة في العنب وان وردت الزكوة في الزبيب فيقتضي ذلك
النجاسة ومن عدم شمول ما دل على نجاسة ماء العنب لذلك فيقتضي الطهارة والتفصيل حمل ما في الاجمال هنا للتعرض له **مسئلة** هل يجوز الرجوع الى غير الفقيه
في مقام الترافع مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر
به هو عدم الجواز بل يستفاد منه كون غير الفقيه هو الطاغوت الذي هو قسم من الشياطين فلا يجوز الترافع اليه ولعل قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها
الى الحكام اشارة الى ذلك كما في خبر ابن فضال حيث كتب فيه المراد بالحكام القضاة والمراد هو قضاة العامة كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في عدم جواز الرجوع الى
الغير الفقيه مطلقا سواء كان من العامة او الخاصة سواء كان من الظلمة او من الفضلاء لكن الجمع فيه شرائط الافتاء او الحكم بل الاجماعات المنقولة من غير واحد بل لا يبعد
الاجماع المحصل الفاء والاتفاق على ذلك وخلاف بعض من تأخر كالشهيد صاحب الكفاية واكابر في ذلك حيث جوز قضاوة المقلد باذن المجتهد شاذ ضعيف مضافا الى
كون الحرمة هو مقتضى اصول المذهب من كون هذا المنصب من المناصب الكلية المختصة بالامام في زمانه وبعده بمن نصبه لذلك وعرف شأنه واستعداده لذلك فلا اشكال فيه
وانما الكلام في انه هل يجوز بعد عدم امكان الرجوع الى الفقيه الترافع الى غيره من الظلمة او غيرهم ام لا فنقول ان ما دل على عدم الجواز من المقبولة وغيرها الدالة على عدم
التواتر المعنوي يقتضي كون ما اخذ بحكمهم هو سحت والباطل والكل ان في الواقع حق الاخذ ولا اشكال فيه لو تعذر الرجوع الى المجتهد ولا مع التعذر او عدم بسط يده وعدم
امكان الوصول الى الحق بالرجوع اليه فهل يجوز الرجوع الى غيره فالظاهر نعم كما ذكره الفقهاء وخصوصا السيد الاستاد وذلك انه حين يقع التعارض بين ما دل على
حرمة الرجوع اليهم وكون ما يؤخذ بحكمهم سحتا وما دل على نفي الضرر والضرار في الشريعة ولا ريب في تقدم الثاني في جميع موارد التعارض بينه وبين غيره لقوة دلالته واعتضاده
بعمل الطائفة بل بالاجماع في كثير من موارد التعارض ولا يصرف الى هذه الصورة اطلاق ما دل على المنع ضرورة انصرافه بحكم التبادر وغيره الى غير مفروض المسئلة فيرجح
عموم ما دل على الجواز من القاعدة سيما مع ما يصلح للمعارضة بالمرة مضافا الى ما دل على نفي العسر والحرج في الشريعة وقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الى
غير ذلك فلا يمكن ان يأخذ حقه كيف امكن وكما جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلا الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم مانع الحق لهذا استدل الحلبي ومن تبعه
الى ما ذكرنا من لزوم العسر والحرج والضرر على تقدير المنع ثم ان في جواز الترافع اليهم هل يعتبر حصول العلم بوصول الحق بالرجوع اليهم او يكفي الظن بذلك مقتضى الاصل هو
الاول اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو ما اذا حصل العلم مضافا الى اصالة حرمة العمل بالظن والقدر المخرج منها انما هو في الاحكام والمقام من الظن في الموضوعات ويمكن
الحكم بجواز العمل بمثل هذا الظن والظن في الموضوعات نظرا الى عسر العلم بمثل هذه غالبا وقد تقرر ان كلما تعذر فيه العلم غالبا فيقوم الظن مقامه مضافا الى كون صورة
الظن مما يشملها ادلة العامة من الضرر والحرج ولا اقل لم يمكن تحصيل العلم او الظن الا ان المدعي احتمل الوصول الى الحق بالرجوع اليهم ولا يحتمل ذلك بالرجوع الى غيرهم فالظاهر ايضا
الجواز لعين ما ذكرنا سابقا الا ان الشيخ الاكرم الاستاد قد جرى قاعدة قيام الظن مقام العلم في هذا المقام من المقامات التي فرا اصالة حرمة العمل بالظن في ايضا حجر بها تحقيقه

المقام بين الدليل الماضي **تتميم** ان ما ذكرنا سابقا في ثبوت الولاية والسلطنة للفقيه الجامع للشرائط انما يكون هي السلطنة العامة والولاية الكلية
التي هي للامام ثابتة ولا اثبات خصوصيات الولاية والتصرفات في الاموال والنفوس والاعراض للناس وكذلك لزوم اتباع فتواه والرجوع اليه في فهم الاحكام الشرعية
وجواز الاستفتاء عنه في خصوصية الوقايع فلكل واحد منها ادلة خاصة لا كبرى لها في الهابة الجملة فنقول ان ثبوت جواز الاستفتاء عنه والافتاء له بل لزوم
الرجوع اليه في فهم الاحكام وانطباق العمل على ما يفتيه فانما يكون بالاجماع المنقول بل المحصل بل بالكتاب والسنة والعقل القاطع ايضا اما الاجماع المنقول فلا
نكار وتحقيق غير واحد منهم على ان لا اذن ممارسة في الفقه واما المحصل فلان اتفاق الكل قديما وحديثا في عصرنا هذا وفي سائر الاعصار الماضية على الكون في مجلس الافتاء اهل
رجوع الناس قاطبة في خصوصيات المسائل المجهولة لهم اليهم من غير نكير من واحد منهم بل رجوع الناس في عصر الائمة الى اصحابهم مثل يونس بن عبد الرحمن وزرارة بن اعين
وغيرهما من فضلاء الاصحاب وتنصيص الامام على ثبوت عدم الفرق بين هذا العصر والاعصار السابقة وسيرة الناس قاطبة في الرجوع الى العلماء في الاحكام الشرعية من غير
نكير بل وسيرة سائر الملل والنحل في الرجوع الى العلماء في الاحكام الشرعية من العقود والايقاعات بل وفي ضروب العبادات وصنوف المعاملات ولاسيما في المناكحات
والذبايح والحدود والمواريث وغيرها مما يكشف كشفا قطعيا لكل من تفطن المراتب التي توقفنا على كون هذه الطريقة هي طريقة مسلوكة في عصر الائمة ايضا وانهم راضون
بذلك بل يمكن ان يحكم بكون ذلك من ضروريات الدين التي لا يعرف كفر منكره كما لا يخفى على من له ادنى دراية واما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت الآية على وجوب الانذار على قدر عدم وجوب الاخذ والعمل على السامعين بل على
تقرير عدم وجوب الاستماع كما هو واضح واما السنة فقوله ع واما من كان من الفقهاء مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وبذلك ربما استدل الكل على وجوب
كون العمل على نحو التقليد للفقيه والا كان اعماله باطلة لو خلت عنه واما العقل فهو ايضا يحكم حكما قطعيا من ذلك لان حجة فهم قبح التكليف بامور شتى مع عدم حصول
طريق لادراكها لاستلزام التكليف بما لا يطاق وكان بذلك اثبت لزوم العمل بالظن في الاحكام الشرعية لعدم انسداد طريق فهمها بالعلم مع القطع ببقاء
التكليف كلها بذلك تستند في جواز العمل بالظن في الاحكام فان الدليل المذكور عام يثبت به ما نحن بصدده ايضا وكيف لا يمكن ان يقع ذلك مع ان في
بعث الرسل وانزال الكتب المحتوية على بيان الاحكام انما يكون للاجل ذكرنا في استلزام عدمه الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق ولذلك اوجبوا اللطف
الالهي الذي ربما يعبر عنه بوجوب بيان ما يقرب الى الرحمة والرضوان ويبعد عن السخط والنكال والنيران عليه تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة
وبالجملة اثبات هذا المطلب اظهر من ان يحتاج الى الادلة وقلما يوجد مطلب من المطالب العلمية يمكن فيه ذلك فلا يحول الريب فيه لمن له ادنى دراية ثم انه لا بد ان يذكر الموارد
التي يجوز فيه التقليد وما لا يجوز فيه ذلك اما الاول فكلما يكون من الاحكام الشرعية وجوبا او حرمة او غيرهما فلا بد فيه من التقليد والاخذ من الفقيه بل في مسائل التقليد
ايضا لا بد منه فان لزوم تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الاموات في البقاء على التقليد للميت وجواز العدول من المجتهد الحي وغير ذلك ايضا من الخلافيات بينهم فلا

في التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيها نعم يمكن القول بعدم جوازه في اصل مسئلة لزوم التقليد فانه كمسئلة لزوم الاجتهاد لمن تمكن منه ولا يوجد غيره من جملة
المسائل العقلية التي تكون معدودة في زمرة اصول الدين فلا بد للمكلف من فهمه ووجوب ذلك عليه بالاجتهاد بان يتامل في ان بقاء التكليف بالضرورة و
عدم امكان ادراك الاحكام من المآخذ له ايضا بل عدم وجوب ذلك عليه لاتكاله واستلزامه للعسر والحرج او التكليف بما لا يطاق فلا مناص عن الرجوع الى من
كان قد استنبطها بالادلة فظهر ان مدار فهم الاحكام على التقليد او الاجتهاد ولا ثالث لهما فيما اذا تيسر كل منهما ولا لو تعذرا فلا بد من الاحتياط كما صرح بذلك
غير واحد منا فيما امكن وتحقيقه محل آخر وكذلك في حكم صدر من الفقيه الجامع للشرائط فلا بد للعوام من العمل به سواء كان في خصوص بعض افراد الناس او لا فالاول
كالحكم بلزوم اداء دين على الغير او انفاق من وجب نفقته عليه فيما اذا لم يعلم ذلك كالابوين اذا جهل الولد فقرهما الى غير ذلك والثاني كالحكم بكون اليوم غرة
الشوال ويكون عيدا فيجب على الناس العمل به والافطار لكن قد يشكل في عموم حكمه بالنسبة الى فقيه آخر مع عدم ثبوت الهلال عليه لكن الحق عمومه بالنسبة اليه ايضا لعموم
ما دل على وجوب اتباع حكمه كقوله ع في بعض الاخبار فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز وجل
ولذلك نقل روحي فداه عن صاحب المطالع لوانه حيث حكم بكون اليوم عيدا انما حكم بالفاظ ما صرحه تسديد فقهاء البلد ايضا فكان يقول قضيت على كافة الناس بالافطار
هذا اليوم او بجعلهم اليوم عيدا او كلمة غيره في ذلك نظر فان ذلك مما يستلزم الرد فان عموم حكم الفقيه حتى بالنسبة الى فقيه آخر ايضا من المسائل الاجتهادية فلو فرض ان المجتهد
فقيه في هذه المسئلة فادى نظره الى عدم لزوم قبول الحكم عليه لمقتضى عموم ما دل على حجية ظنه على نفسه ومقلديه عدم جواز اتباع حكم المجتهد عليه وعلى هذا فلا يجري التمسك في المسئلة بالعمومات
لو فرض عدم اداء ظنه الا شمولها لما كان فيه زعما منه كون ذلك الفرد من النوادر الذي لا يشمله الاطلاقات فان قوله ع فلم يقبل منه وكذا قوله والراد علينا ليس الا الاطلاق
الذي يشمل لما كان فيه ادل الكلام ولو توقف ففي لزوم قبول قوله على الفقيه في المرافعات مع عدم الفرق بينه وما نحن فيه في عدم الشمول قلنا يمكن كون التمسك فيه بما دل على
لزوم قبول قوله في الخصومات وقطع المنازعات صيانة لاموال الناس واعراضهم ونفوسهم وبالجملة حكمه يكون نافذا ولو كان في الموضوعات الخارجية كرؤية الهلال
وكون هذا الشخص ولد الفلان او زوجة له او غيرها من اقسام القرابة وحصر الميراث كل منهم مثلا وكذلك حكمه بكون ما في يد زيد لعمرو فلا يجوز التصرف فيه لزيد حينئذ
الى غير ذلك نعم ربما يشكل في عمومه بالنسبة الى جميع الموضوعات الخارجية كما اذا فرض ان يحكم بنجاسة ثوب زيد او طهارته مع مسبوقيته بخلاف ما حكم به الى غير ذلك فان
روحي فداه الف فيه ولم تحققه واما في الموضوعات المستنبطة شرعية كانت او لغوية ككون السورة مثلا جزء الصلوة وكون السلام ايضا جزئها وكون التكبير ما في الفتح
وكون الصلوة مثلا معتبرا في زيارة الماثورة الى غير ذلك من الموضوعات الشرعية وكون الصعيد مثلا مطلق وجه الارض او التراب الخالص وكون الغناء مثلا ترجيع الصوت
مطلقا او مع الطرب بناء على كونه من كيفيات الصوت او الصوت الذي يكون كذلك وهكذا الخمرة غير شاملة للغناء او القرآن وغيره اذا كان متعددا او لا يشترط الاتحاد الى غير ذلك
الى غير ذلك من الموضوعات اللغوية فالظاهر لزوم التقليد فيها ايضا فانها ايضا من المسائل الخلافية التي تبتني عليها فهم كثير من الاحكام التي لا يحصل لها احد الا بالاجتهاد

فهم تلك الموضوعات اللغوية ولا الثاني وهو ما لا يجوز التقليد فيه كالموضوعات العرفية التي يناط استنباط الاحكام على تلك الموضوعات ككثرة الشك مثلاً فانه ورد
عدم الاعتبار بشكه فما لابد للفقيه من بيانه هو ان كثير الشك لا اعتبار بشكه ولا بيان ان الكثرة بكم شك تحصل في الخارج وبم تحصل بالاثنين او الثلثة متعاقباً
على الاتصال او الانفصال ايضاً في صلوة واحدة او لابد من وقوعها في المتعددة في شيء واحد كما لو فرض ان الشك كثيراً ما في الثلث والاربع ليس الا فهل يجري حكم الكثرة
في شك يحصل في غير هذه الصورة او لا الى غير ذلك لكثرة السهو وكذلك رفع هذه الكثرة هل يحصل بعدم الشك في اثنين من الصلوة او لابد من الزيادة وهكذا فان في امثال
هذه الموضوعات انما يلزم على المقلد العمل بما ادى اليه ظنه ضرورة ان الفقيه انما يكون في ذلك مثل العامي وفهمه لتلك المسائل انما يكون لانه من اهل العرف لا لانه مجتهد
فيه وفي فهمه فهم المقلد فلو فرض ان ادى ظن المجتهد الى حصول الكثرة بالاثنين وادى ظن المقلد الى عدم حصولها به فاللازم لكل العمل بمؤدى ظنه وليس ظن الفقيه
حجة للمقلد اللهم الا ان يكون فهم المجتهد طريقاً لفهمه بان يحصل للمقلد الظن من جهة قوله فيكون قوله حجة لكن لا من باب التعبد بل من حصول الوصف وكذلك لا
يجوز التقليد في انواع القراءة مع فرض ان يفهم المقلد صحتها فان شأن الفقيه ان يقول بعدم اجزاء القراءة الغير الصحيحة عند اهل اللسان الذي هو بمنزلة الكبرى الكلية
ولا الصغرى فيحول على فهم المقلد ايضاً فان ادرك ان هذا النحو من القراءة صحيح كالوصل بالسكون او الوقف بالحركة او عدم لزوم المد فيما اذا كان بسببه السكون
اللازم المدغم الموجود في الكلمة الواحدة او الهمزة التي كذلك او ادغام النون الساكنة اذا وصل الى حرف يرملون كما في الصلوات على محمد وآله الى غير ذلك فلا يكلف المقلد
في مثل هذه الى الفقيه الا على النحو الذي ذكرنا فلو ادى ظن المجتهد الى البطلان في شيء من المذكورات كالوصل بالسكون ومد جيب او بعدم المد فيما او عدم لزوم الادغام او
غير ذلك ولا يؤدي الى البطلان ظن المقلد بل رأى صحتها عند اهل اللسان فيجوز له العمل به اللهم الا ان لا يفهم شيئاً وكذلك المجتهد فيرجع الى الاصول العملية فلا
التقليد ح وقد ادعى ... فيراه عدم لزوم شيء من الامور المذكورة في الصلوة نظراً الى ادائه ظنه الى عدم اعتبارها عند اهل اللسان فان من كان في زمن الرسول من الاعراب
لا يقرؤن ولا يتكلمون الكلمات في المحاورات والمخاطبات كلها مع الادغام الا على ما هو الآن متداول بين الاعراب مع عدم اعتنائهم بشيء من الامور المذكورة
ولو قيل بان من كان في زمنه كانوا من الفصحاء والقرآن انما نزل على لسانهم فيلزم اعتبار زايد على فصاحة الكلام قلنا اولاً بان الفصحاء ايضاً موجودون في
هذا العصر مع عدم ظن بهم في الكلمات التي فيها ما لا يلزم عند القراء برعايته وكذلك لا يعتنون بالحد من الوصل بالسكون او الوقف بالحركة ولذلك قد حكى الاختيار
عن الفقيه الكبير عدم اعتبار الوصل بالسكون لقولهم النزال النزال عند رؤيتهم مع الوصل بالسكون وكذلك عدم ملاحظة رعاية المد وغيره في كلماتهم وثانياً
بالنقض بالمد الجايز عند القراء كما كان بسببه في كلمة اخرى كما ايها الذين والا امراء وغير ذلك فلو اعتبر المد في الفصاحة فلابد من التزام العرب به ايضاً وثالثاً
بانا لا نسلم اعتبارها في الفصاحة ضرورة انها ليست الا كون الكلمة او الكلام غير وحشية او مشتملة على كلمة كذلك بان يكون الكلمة غريبة خالية عن تنافر
الحروف والكلمات وعن التعقيد اللفظي والمعنوي فلا يعتبر فيها شيء من الامور المذكورة وبالجملة فما يلزم فيه التقليد انما هو في لزوم القراءة على النحو الصحيح عند

اهل اللسان

اهل اللسان ولا في صغرى هذا الكبرى فلابد له من العمل بمؤدى ظنه فتبصر **بحث وتحصيل** قد اوردنا على ما ذكرنا من نفوذ حكم الفقيه في الموضوعات مطلقاً
كالاحكام بعدم تسليم ذلك زعماً ان لا دليل يدل على عموم نفوذ حكمه حتى في الموضوعات بل غاية ما يستفاد من الاخبار والادلة هي لزوم العمل بحكمه في مقام المرافعات وذلك
ان ما دل على ذلك انما هو الاخبار الواردة في مقام القضاء من المشهورة والمقبولة وغيرهما ولا ريب في عدم عموم فيها يشمل جميع الموضوعات الخارجية والمستنبطة مع ان الاصل
عدم سلطنة احد على احد الا ما خرج بالدليل والقدر المخرج اليقيني هو ما مر من نفوذ الحكم في القضاء خاصة نعم لو كان الموضوعات مما يتوقف عليه اثبات الاحكام فلا يبعد كون
قوله حجة كحرمة الخمر الموقوف فهمها على فهم حقيقة الخمر من كلام الشارع فلو كان الفقيه قد علم ان حقيقتها هي ماء العنب مقروناً بصفة الاسكار ثم حكم بكونه حراماً فيجب على
الناس قبول قوله لكون ذلك من موضوعات الاحكام التي معرفتها موكول كالاحكام على نظر الفقيه فيكون قوله حجة في الموضوع الذي هو الخمر والمحمول الذي هو الحرمة وكذلك
في موضوع صغرى هذا الكبرى لكون هذا الموجود في الخارج خمراً وهكذا في النتيجة التي هي قولنا هذا حرام ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد لوجوه الاول هو ما دل من الاخبار السابقة على عموم
النيابة التي بها يثبت الولاية الكلية والرياسة العامة كقوله هؤلاء خلفائي وورثة في العلم وغيره وقوله انه بيدهم مجاري الامور وقول امام العصر بالرجوع في الحوادث الواقعة الى رواة
الاحاديث فانهم حجتي عليكم الى غير ذلك وقد عرفت ان مقتضى تلك الاخبار ثبوت جميع ما للنبي والامام من نظر الامام في الرياسة العامة لغيرهم من الفقهاء ورواة احاديثهم
فيشمل الموضوعات الخارجية وغيرها ايضاً الا ما لا يتعلق فهمه بالفقيه كالعرفيات على ما مر والثاني الاجماع الظاهر من التذكرة على حجية قول الفقيه في رؤية الهلال
او كون اليوم عيداً فانه قد نقل الاستاذ ... فراه عن العلامة في المسئلة وادعائه الاتفاق على ذلك بل لم ينقل الخلاف الا من قليل من العامة فلو كان حجية قوله وحكمه منحصراً في
مقام القضاء فكيف يصح هذا مع ان نفوذ حكمه في هذه المسئلة لعله يكون من الضروريات بين الناس بل العامة ايضاً لا ينكرون ذلك مع تجويزهم الخطاء على النبي والامام في غير ما
يتعلق بالتبليغ والثالث تتبع الموارد الخاصة في الفقه حيث يحول الامور على حكم المجتهد او الفقيه كقبول الوكالة والوصاية من الموكل والموصي اللذين يكونان غائبين
فان من ادعى كونه وكيلاً او وصياً عمن كان ببلد ناء عن بلد الوكيل والوصي فهل يجوز تصرفه في اموال الموكل والموصي الا بلا اشكال في بطلان الثاني على الاطلاق وكذا في الاول
ضرورة استلزام الثاني الهرج والمرج ومخالفة الضرورة والاول نفوذ تصرفه بمجرد الادعاء مع كثرة قبول قوله في موضع التشاجر والنزاع فلابد من الرجوع الى الفقيه واثباته لديه
وحكمه بثبوته كما هو المعروف بين الفقهاء بل لا ينكر احد ذلك وكذلك في حكمه في الانساب والفقر وغيرها كقوله بان هذا ولد فلان على الحق الكلمة او هذا فقير على هذا النحو
وكذلك جواز التصرف له في اموال الايتام والصغار والمحجور عليهم اذا لم يكن لهم ولي وغيره وبالجملة يظهر لمن تتبع كتب الفقه كون ما ذكرنا من مسلماتهم ولم يذكروا في مقام
الدليل عليه الا كون الفقيه من نواب الامام فيجوز له ذلك وينفذ حكمه لاجله بل الظاهر من كلماتهم على ما قال الاستاذ ادعى الاجماع على ان كل ما يجوز للامام مما يتعلق بـ
الرياسة العامة والسلطنة الكلية من نظم امور العباد وملاحظة ما يتعلق بمصالحهم وسدادهم فيجوز للفقيه ايضاً وذلك انه كما يجوز للاب والجد التصرف في اموال اليتيم بما يكون
فيه الغبطة بحيث كان كذلك يجوز للفقيه ايضاً وكما ان النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وانه بمنزلة الاب لهذه الامة وكذلك جميع تصرفاته في النفوس والاموال من الامر بما فيه

فكذلك تصرفات من هو من نوابه فلو رأى الفقيه مصلحة المتخاصمين شيئا بالصلح ولم يرضيا به فيجوز له الصلح فيما بينهما كما حكى روحي فداه عن صاحب المطالع عليه السلام

مقامه في خصومة ترافعت اليه ومضى عليها مدة وعجز المدعي بالاخرة عن الاثبات ولم يقاوم المنكر ايضا ادستيلزم تمادي الخصومة الضرر على المترافعين مع كون ما

النزاع شيئا معتدا به صالحهما بنسبة تاه توما ناو حكمه عليهما ترك الخصومة به فذلك من جهة اعتقاده كون ذلك مصلحة المترافعين واكا صدان ما يستفاد من التتبع في

الموارد الخاصة في الفقه من بناء العلماء في تلك الموارد على موكولتها على حكم الفقيه ولم يستدلوا عليه الا بالدليل العام الذي هو مجرد نيابته الناشئة من الامام عليه السلام وحجيته

على شيعته يظهر لك اجماعهم على نفوذ حكمه حكم الامام على كافة الناس في جميع الامور التي رأى مصلحة دينهم وانتظام امور معاشهم ومعادهم عليه فضلا عن ادعاء الاجماع في

بعض الموارد الخاصة التي يظهر للمتتبع عدم الفرق بينها وبين غيرها ومن ثم فلو حكم المجتهد الجامع للشرائط على الناس بلزوم الخروج من البلد ودفاع من احاط به من الاعادي

او عدم اكلهم اللحم عدة ايام او اخراج ما يصونه المحتكر من الطعام او بيع اراد احد مع غيبته او حضوره مع كون ذلك هو المصلحة دينا او دنيا فيجب على الناس قبوله و

اتباع حكمه كما انه لو حكم النبي او الامام لكان حجة يلزم الاتباع والقبول بلا اشكال ولو قيل ان فات ذلك لقاعدة الناس مسلطون على اموالهم قلنا ان قاعدة لم

يصل اليها ايدي التخصيص وما تقول في ما اذا طلبت زوجة الغايب الى الحاكم نفقتها من الفقيه في الاول ومن الزوج في الثاني ممتنعة عنها فكيف قلت بجواز بيع داره

وصرفه في نفقة زوجته وكذلك في الاوقاف التي يكون مقتضى المصلحة تغييرها او بيعها في بعض الموارد بل الحكم عليها بالوقفية اللازم الاتباع ولو كان ذلك بعد مرة

متطاولة الى غير ذلك من المواضع الكثيرة وبالجملة غاية الامر وقوع التعارض بين ما دل على عصمة اموال المسلمين وما دل على نفوذ تصرفات الفقيه والحاكم وبينهما

عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات ولو لم يحصل الترجيح من نفس المتعارضين كما في اية النبأ وما دل على عدم حجية المطلقة ولم يكن المقام منه فلا محالة نظرا الى اعتضاد

ما تقدم من الاخبار عموما وخصوصا بعمل المشهور بل بالاجماع المنقول بل المحصل ايضا يكون اقوى ادلة وعقب ذلك انضلاع من نقض موارده من ظهور اتفاقهم على حجية حكمه في الموضوع

ومن ذلك حكمه بارتداد احد فانه انما يكون في الموضوع كما ترى مع ظهور الاتفاق على نفوذه كما حكى الاكابر عن صاحب المطالع ايضا حكمه بارتداد احد وفراره عن نقوده الى ان

لم يصل اليه من نظير عليه ما يقتل الى غير ذلك لا ريب في عدم جواز نقض الحكم ضرورة استلزام افتتاح هذا الباب الهرج والمرج وعدم رفع الخصومات

والمنازعات التي المراجعة على نصب القضاة في زمان الحضور والاذن عموما في الغيبة مع ان ذلك ايضا ما لو اطلع عليه في الخبر المعمول به بين الطائفة المشتمل على قوله فاذا رد

عليه كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله مضافا الى الاجماع محصلا ومنقولا عليه وبالجملة قد دلت النقل والاجماع والشرع على ذلك ولا اشكال في ذلك نعم قد يخرج عن هذه

الكلية بعض الموارد الخاصة التي اشير اليها الا ان الكلام في الفتوى وانه هل يجوز نقضه بمثله ولا اشكال في الجواز فيه ايضا على نحو الايجاب الكلي كما هو مصرح به ايضا في كتب

الجماعة بل يدل عليه ما دل على حجية ظن المجتهد فمن رأى عدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة ثم ظن بخطأ اجتهاده قبل العمل على الفتوى الاول او بعده لكن لا يستلزم العمل

بالثاني العسر والحرج المنفيين الى المقلد فلا اشكال ايضا في جواز النقض في هذا ونظائره كالفتوى بانفعال القطعة الملتقطة قبل التعريف فهو انفعال الاقوال الصادق الصادق عليه السلام ازمة

كسبه ثم تجدد رأيه بعدم الملكية القهرية وافتقارها الى النية لقوله فاجعلها في عرض مالك وكالفتوى بتحريم الشاة لرخولها تحت عموم ما دل على حرمة الخبائث ثم اختيار الحلية

لادراك الظن

لادراك الظن الى الجزم الى غير ذلك فلا اشكال انما هو في الاستمراريات كالعقود والايقاعات والانكحة مثلا فذهب الفاضل القمي الى عدم جواز نقض الفتوى بمثله

فيها قال ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها

مع ان التحقيق ان الرأي المتجدد في المسألة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج وعدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الذي حصل على النهج المشروع المكلف

به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي حللها او اراد

ومن عليها نقضها وحرمها فهو ممنوع مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة بعيدة لا ينبغي ولو فرض انه يقول بمكانه و

قلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو سلمنا فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير رأي المجتهد وكانت الواقعة مختصة به انتهى وذهب المشهور الى

الجواز مطلقا ما لم يستلزم العسر والحرج وجنح اليه الاكثر طبقا للفحول وتحقيق المقام يقتضي بسط في الكلام فنقول ان الفتوى الثانية لا ان يكون على طريق

القطع واليقين او على نهج الظن والتخمين والاول ايضا اما يكون من القطعيات الضرورية او النظرية لا اشكال في جواز النقض في الصورة الاولى ولا يحصل

ذلك الا بان يظهر خطأ الفتوى الاول ضرورة ان الاجتهاد لا بد فيه من استفراغ الوسع وما يخالف الضروري كيف يكون مؤديا اليه للاجتهاد وهذا ظاهر و

ذلك كالفتوى بجواز اجتماع سهام زائدة على اصل التركة في الارث كاجتماع النصف والثلثين فيما ترك لها زوج وبنتان او اختان وكذلك في تجويز ارث

العصبة مع زيادة التركة عن السهام فانه لا اشكال في ان العول والتعصيب ليس من مذهب الامامية فالفتوى بما يستلزمهما يكون مخالفا لضرورة المذهب فلا ريب

في لزوم استرداد ما اخذته العصبة مثلا وتقسيم التركة على النحو الصحيح فيما زاد السهام عن التركة وقد استشكل بعضهم كالمحقق الجابري وغيره النقض في الصورة الثانية فيها

لا يجوز نقض الفتوى فيه وذلك ان مثل هذا القطع النظري لما كان كسبيا فيمكن فيه الاختلاف فربما يحصل من جهة بعض الامارات والقرائن وربما لا يحصل ونظير ذلك

كثير في ابواب الفقه فكثيرا ما يدعي الاجماع في خصوص مسألة ويدعي غيره على خلافه الاجماع بل ربما يدعي نفس الاجماع على خلافه بل نسب اليه عدم الجواز ايضا وذلك

لعدم كون هذا القطع مما لا يمكن الغلط والاشتباه فسبيله اذن سبيل الظني فما في فيه ما يأتي فيها فلا بد من صرف الكلام الى الصورة الثالثة وقد عرفت اختيار بعضهم

عدم جواز النقض في الاستمراريات لكن الوجه الذي قد ذكره لا يتم على نحو الكلية اما الاستصحاب فلا يتم فان ما دل على حجية ظن المجتهد يدل على حجية هذا الظن ايضا فيكون

حكمه حكم اليقين وحجية الاصل انما تكون فيما لم يحصل يقين آخر باليقين السابق وكذا اذا فرض حصول القطع بما يخالف الاستصحاب فلا بد من العمل به وفي كلية كذلك

في هذا المقام لئن قلت لئن دل على حجية ظن الفقيه شمل كلا الظنين فما وجه ترجيح اللاحق منهما على السابق مع كونهما مشمولا للدليل والا لما جاز العمل بما حصل

اولا وما ثبت حجيته فالاصل بقاؤها والقول بان ثبوت الحجية انما يكون على نحو الاطلاق المردد بين ان يكون الى هذا الحين اي حين حصول الظن

كما فرض على نحو الدوام ولو فرض تغير الرأي وهذا شك في صلاحية الموضوع للبقاء وعدمه فلا يجري الاستصحاب مدفوع بان الظاهر عدم الفرق بين اليقينين

وكونهما مشمولين لادلة الاستصحاب فالحق انه يجري فيما اذا شك في قابلية المحل وعدمه لعموم قوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا وما حكي عن الفاضل القمي دام

بعض اهل الكتاب حيث تمسك على حجية مدعاه بالاستصحاب مما لا ينبغي وبالجملة ان حجية الظن الاول ثابتة في الزمان الاول قطعيا ولم نعلم خلافه مؤداه فيجب الاخذ

به بل ينبغي القطع بذلك اذ كيف يمكن الحكم بلزوم التفريق بين الزوجين اللذين يكون اجراء الصيغة بينهما بالفارسية تقليدا لمن جوز ذلك اذا فرض تغيير رأيه او عدمه
منه عدم شمولها على لزومها الوفاء بالعقود له لكنه فيلزم عدم التوارث بين الزوجين وا ولادهما وجواز اخذ استرداد النفقات التي بذلها الزوج الى غير ذلك من
الاشكال قلت ان الاصل ليس الا في الادلة العقلية فلا يجري مع وجود الدليل الا الاجتهاد في بيان ذلك

اللهم وفقني للاسلام ... [illegible]

في كيفية الوضوء وهو بالضم اسم المصدر ويكون مصدره التوضؤ وبالفتح ما يتوضأ به من الماء ومعناه لغة النظافة والنضارة والظاهر صيرورته
في لسان الشرع حقيقة شرعية في الغسلتين والمسحتين لما فيهما من حصول الطهارة الباطنية عن ادناس الذنوب الموجبة لحصول التقرب الى الله وملكوته الاعلى
وفروضه خمسة الفرض لغة هو التقدير قال تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وفي عرف المتشرعة يطلق على الواجب على الاطلاق سواء
كان وجوبه ثابتا بالكتاب او السنة ولا يكفي ان ما ثبت وجوبه هنا في الوضوء ازيد من الخمسة لمكان الترتيب والموالاة وغيرهما فالقصر عليها لعله مبني على
اصطلاح ابي حنيفة في الفرض حيث خصصه بما استفاد وجوبه من الكتاب بخلاف الواجب وفيه نظر ويمكن استفادة سائر الواجبات ايضا من الكتاب وذلك ان على
وجوب الترتيب وما يفهم من الترتيب الذكري المشعر بذلك فان تقديم غسل الوجه على اليدين ثم تقديم مسح الرأس على الرجلين مما يدل على ان وجوبها انما يكون على
هذا النحو لامتناع الترجيح من غير مرجح فلا يرد ان الواو لمطلق الجمع فلا يثبت الترتيب في الاية وذلك كما قال في المكاسب غير البهبهاني في خصوص الترتيب بين الذي دان
والاقامة لو لم يكن في صحيحة زرارة دلالة على لزوم الترتيب بينهما لاستفدنا لزومه من قوله ع اذن واقم في بعض النصوص لمكان الترتيب الذكري الدال على الترتيب
الوضعي وكذلك وجوب الموالاة ايضا يمكن استفادته من الاية فان المتبادر منها تيان هذه الافعال على سبيل الاتصال فان الافراد المتعارفة للوضوء هي ما تكون
فيه الموالاة كما ان ظاهر الامر يقتضي لزوم مباشرة المكلف للمامور به لا ما ذكرنا قال في الذكرى في الكلام على ان الواجبات المستفادة من الكتاب العزيز باشر
فلا يرد على الشهيد ما اورد عليه في المدارك من منع ذلك ثم ان ما اصطلح عليه ابو حنيفة في اطلاق الفرض لعله استفاد مما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران عن
الكاظم ع في خصوص اجتماع الميت والمحدث والجنب وعدم كفاية الماء الا لواحد منهم حين سئل عن ذلك فقال ع يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي هو
على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز فاما **الاول من الفروض النية وهي ارادة** وهي المشية وعن الجوهري
ان اصله الواو والدال الواو وكسرت فنقلت حركتها الى ما قبلها فانقلبت في الماضي الفا وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر لمجاورتها الالف الساكنة وعوض
منها الهاء في اخره انتهى وربما يقال انها ليست الا القصد الى الفعل الذي لا ينفك الفعل عنه من الفاعل الشاعر لا شائبة بين ما ذكرنا وما هو المنقول عن المتاخرين و
المشاهير في زمن من كون النية هي الداعي على الفعل ضرورة ان القصد لما كان لا ينفك عن الداعي الذي هو العلة الغائية لصدور الفعل فاطلاقها عليه يكون من قبيل
قولنا فلان اكل الدم وهذا مجاز شائع ثم ان تلك الارادة انما تفعل **بالقلب** الذي هو الجسم الصنوبري سمي لكثرة تقلبه ودوام حركته ميمنا وشمالا او لكثرة
التقلب من خيال الى اخر ومن ادراك الى اخر قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء وربما يطلق على معنى اخر قال بعض المحققين ان القلب يطلق على معنيين
احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف وفي ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه وهذا المعنى
القلب موجود للبهائم بل للميت المعنى الثاني لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب تعلق وتلك اللطيفة هي المعبر عنها بالقلب تارة وبالنفس اخرى وبالروح اخرى وبالانسان ايضا وهو
المدرك العالم العارف وهو المخاطب والمطالب والمعاقب وله علاقة مع القلب الجسماني وقد تحير اكثر الخلق في ادراك وجه علاقته وان تعلقه يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام

ان النية ... [illegible] ... الصلوة ... القربة ... [illegible]

ما تكونه ... في قوله [illegible]

او الاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتمكن بالمكان وشبه ذلك انتهى والمراد من الارادة للابدان يكون ما هو فعل للقلب بالمعنى الثاني
ضرورة ان الارادة ليست من فعل الاجسام والمراد من تلك اللطيفة الربانية هو القوة المودعة في الروح البخاري الكائن في اللحم الصنوبري الذي هو متهيئة لشيوخ هذه
الارادات ومن جميع ما مر ظهر ان ليس للنية حقيقة شرعية ولا متشرعة بل باقية على معناها اللغوي والعرفي وفي عرفهم غاية الامر قد اعتبر الشارع فيها بعض القيود
كما اعتبر في غيرها من صنوف العبادات والمعاملات فالمراد منها هو ما لا ينفك عنه شيء من الافعال فليست موضوعة للصحيحة منها كغيرها من الالفاظ الموضوعات الشرعية
ثم انهم بين من اكتفى فيها في جميع ما اشترط صحته بها فضلا عن الوضوء باضافة القربة المطلقة الى القصد كالشيخين في عدة وية والمصنف في بعض رسائله والمحكي عنهم و
صاحب المدارك والرياض والشهيد الثاني في الروضة حيث تنظر في وجوب ما عداها ذكره في النية وبين من زاد الوجوب والندب كالمصنف في الكتاب والعلامة
في جملة من كتبه والمحكي عن والشهيد في اللمعة وبين من زاد الرفع او الاستباحة للصلوة كالشهيد وصاحبي المبسوط والمعتبر وبين من زادهما معا كابي الصلاح وابني
براج وحمزة فالمذاهب في النية اربعة وسيأتي بيانها والمصنف اشار الى ما اختاره بقوله وكيفيتها ان ينوي الوجوب او الندب واستدل
على لزوم اعتبار هذه في النية بوجهين الاول ان الفعل انما يتصف بكل منهما في نفس الامر لا ريب لان بالارادة يتعلق الحسن بتبعيته وبالعكس فالمشي الى
بيت الزانية لينهيها عن الزنا حسن كما ان هذا المشي للارادة فعل القبيح مع انه قبيح ولذلك ربما يتصف بالاعتبار الاول بالوجوب وبالثاني بالحرمة وح
نقول ان الواجب على المكلف هو الوضوء الواجب فلو لم ينوه لم يتصف بالوجوب فلم يفعله على وجهه فلا يخرج عن عهدة التكليف الثاني ان الوضوء لما
جاز وقوعه على جهة الوجوب تارة وعلى جهة الندب اخرى اشترط تخصيصه باحدهما حيث تمكن ذلك هو المطلوب ولا يكون كلا الوجهين عن المناقشة وذلك
ان الامر لا يتعلق بالوضوء مقيدا بصفة الوجوب حتى لو لم يكن معه لا يكون ماتيا على وجهه بل انما تعلقه بطبيعة الوضوء على الاطلاق وانما يكون الوجوب
وصاحبه مستفادين من نفس الامر لا انه يكون ماخوذين في المامور به وبعبارة اخرى ان حيثية الوجوب مثلا ليست تقييدية لكثرة للموضوع معتبرة فيما امر به
كما في المقيس عليه وذلك لان الذهاب المذكور في نفسه لم يتصف بحسن ومقابله وبانضمام كل من الارادتين يتصف بواحد منها وذلك نظير العلم لتسليم التعبير
المتصف بشيء منهما المختلف حاله باعتبار ارادة كل من الظلم والتاديب في القبح والحسن وبالجملة اطلاق قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية يعم ما اشتمل
على القيدين وعدمه وحالة البرائة عن انضمام كل منهما تقتضي عدم الاعتبار فظهر بذلك فساد الوجه الاول وقد اجيب عن الثاني بعدم تسليم امكان اجتماع
كل من وضوئي الواجب والمندوب في ان واحد ضرورة انه في وقت الفريضة فرض وفي غيره نفل فلا يتصور انضمامهما في ان واحد لكل منهما وهكذا اجاب بها
في الروضة والمدارك ونسبه في الثاني الى جميع من المتاخرين وان اعترف فيه بعدم نهوض دليل على ذلك وقد حققنا في الاصول في بحث مقدمة الواجب ضعف
هذا الكلام ومنافاته لظاهر الاية المتقدمة لكون وجوب الوضوء عند ارادة الصلوة فان مع عدم امكان تيانها على ظاهرها لا بد من صرفها الى اقرب مجازاتها
وليس الا ان يكون المراد اذا اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا الخ كما حكى ذلك في المدارك ايضا تسمية للمسبب باسم السبب في تحقق الجواب فان الامر

ان

ان وجوب الوضوء كغيره من الطهارات انما يكون غيريا فلا يتصف شيء منها بالحسن الذاتي وان استشعروا في خصوص غسل الجنابة وذهب العلامة الى القول
بوجوبه النفسي لكنه ضعيف جدا فانهما يكون المكلف مريدا لما هو مشروط بها تكون واجبة والا فلا ولو قيل بان اللازم من ذلك عدم وجوبها لغير المريد للصلوة اصلا
وذلك كما ترى قلنا لما كان وجوب الوضوء وغيره من الطهارات انما يكون للتوصل الى الفريضة فلا يمكن الحكم بوجوبها مع القطع بعدم حصول الوصلة فان
مطلوبية المقدمة انما تكون للاجل تحصيل ذيها وحيث علم المكلف من نفسه عدم ايجاده لذي المقدمة فلا يتصور كونها مطلوبة وبالجملة ان كثيرا منهم وان حكموا
بعدم تصوير الوضوء ندبا في وقت الفريضة لكنه كلام ظاهري وبعد التحقيق يظهر خلافه وبالجملة ان المكلف بالصلوة في وقتها اما ان يقطع او يظن بايجاد
على الاول
الصلوة عقيب الطهارة ام لا لا ريب في امكان وجوب الوضوء في حقه كما ان الظاهر عدم امكان وجوبه اذا قطع بعدم ترتب الصلوة عليه لا بان
لا يكون قادرا على ادائها بل بان وجد من نفسه موانع لا يمكن معها الاتيان بها قطعا ولا في صورة الظن بعدم ترتبها عليه او الشك فيشكل الامر
لكن لما امكن وقوع الصلوة مع هذا الوضوء ولا يعتبر في المقدمة فعلية ترتب ذيها عليها كما هو رأي الشيخين بل يكفي فيها الشأنية عند التحقيق كما بيناه
في محله فلا يبعد جواز الطهارة بقصد الوجوب حينئذ ومما مر ظهر ان الفرق بين ما اخترناه وما عليه المشهور انما هو في صورة القطع بعدم الاتيان با
الصلوة بهذا الوضوء وانهم حكموا بوجوب الوضوء ح نظرا الى تبعيته لوجوب الفريضة ولا بد ان يكون معنى الاية على طريقتهم انه اذا وجب عليكم
القيام الى الصلوة فاغسلوا الخ موافقا لما يدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة وكيف كان فالحق عدم
اعتبار قصد الوجه في شيء من الطهارات بل في شيء من العبادات ايضا لعدم دليل صالح للاعتبار والاصل عدم ذلك وفاقا للشيخين والمصنف في بعض رسائله
وجماعة من المتاخرين نعم يعتبر فيها القربة بلا خلاف اجده بل هو محل وفاق كما في المدارك وفي الرياض لا شبهة في اعتبارها في كل عبادة
بل ولا خلاف فيه فتوى ودليلا كتابا وسنة قلت وذلك لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اي وما امروا في التورية والانجيل الا
لاجل ان يعبدوا الله على حالة الاخلاص والميل عن الاديان الباطلة وذلك دين القيمة اي دين الملة المستقيمة المستمرة وفيه دلالة على ثبوت ذلك
في شرعنا ايضا كما تمسك به الفقهاء وان كان ذلك لا يخلو عن بعض المناقشات وقول النبي ص انما الاعمال بالنيات وقول السجاد ع في خبر ابي
حمزة الثمالي لا عمل الا بنية وقول الرضا ع لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ونفي الجنس في هذه النصوص لا بد ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال
وبانتفائها ياتي في قوله ع لا صلوة الا بطهور ونظائره والمراد من النية فيها لا بد ان يكون قصد القربة حتى يصير مفهومها صحيحا فانها انما تثبت تحقق العمل
الشرعي مع النية وقد عرفت اعتبار القربة فيها كغيرها على بعض الاراء فلا يرد عدم جواز التمسك بها في اعتبار القربة والمراد بها الموافقة لارادة الله او
القرب منه المتحقق بحصول الرفعة عنده ونيل الثواب لديه تشبيها بالقرب المكاني او الخوف من النار وسخط الجبار او الطمع في غيرها او نيل الرضوان ودخول

الجنان والكفاية قد استشكل جمع من الاصحاب على ما هو المحكي عن الشهيد في قواعده في صحة العبادة بهذه الغاية وذهبوا الى بطلانها وقطع به ابن طاوس في المحكي عنه
الا ان ذلك بمعزل عن التحقيق فان المراد بالاخلاص الذي يجب اتيان العبادة على وجهه هو الاتيان على نحو يصدق عليها انها له ولا شبهة في ان من اتى بشيء من
الافعال لشخص طلبا لتحصيل الاجرة منه يصدق عرفا انه فعله له بلا اشكال فلا يعتبر في صدقه كون الفعل مجردا عن الغاية الراجعة الى الفاعل ولذلك يحكم بصحة صلوة
الاستيجار وغيرها من العبادات التي تستناب فيها لاخذ الاجرة فضعف هذا القول مما لا ريب فيه كما في الرياض وعن الجواهر والمدارك والتعبير عن هذه المعاني بتلك
اللفظة قيل لكثرة دورانه في الكتاب والسنة كقوله تعالى ويتخذ ما ينفق قربات وقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد الى ربه وهو ساجد ثم انك قد عرفت عدم اعتبار
قصد الوجه في شيء من العبادات وبقي في المقام انه هل يجب رفع الحدث او استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة فيه خلاف
وقد مر مذهب اللمعة والمبسوط والمعتبر الى ذلك وربما احتج على ذلك بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة آه فان المفهوم منه كون الغسل والمسح لاجل الصلوة كما ان
المفهوم من قولهم اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك كون الاخذ لاجل لقاء الاسد والجواب عنه بعد دلالته على وجوب قصد الاستباحة فقط والمقصود وجوب احدهما
من الرفع او الاستباحة انه لا يدل الا على كون الوضوء لاجل التوصل به الى الصلوة وهو كما يحصل في حال القصد الى ذلك كذلك يحصل مع عدم هذا القصد ضرورة
ان المقصود انه لا يجب في حد ذاته وفي تحقق الوصلة لا يعتبر نيتها كما ان في قوله تعالى استنزلوا الرزق بالصدقات لا دلالة على وجوب قصد الوسعة في الرزق حين
اداء الصدقة بل الظاهر ترتبه عليها مطلقا وكذلك في قولنا اعط الحاجب درهما ليأذن لك لا يعتبر قصد تلك الغاية حين الاعطاء آه ومما ذكرنا ظهر وجه ضعف
ما اختاره ابن البراج وابن زهرة وغيرهما من لزوم اعتبار المجموع في النية كما لا يخفى فاذن الاظهر انه لا يجب شيء منهما والفرق بينهما ان الاستباحة
تتحقق بدون الرفع في وضوء المسلوس والمبطون والتيمم ونحوها وليس يرفع به الحدث ولا تستباح معه الصلوة وهذا الفرق مما ذكره بعضهم ولكن لا يخلو عن المناقشة وستعرف
تحقيق ذلك ثم ان مما مر قد ظهر عدم اعتبار شيء من المذكورات في النية عدا القربة التي قد عرفت وجوبها فيها كتابا وسنة واجماعا فلو توضأ ناويا للقربة المطلقة كفته في
جواز دخوله في الصلوة الواجبة او الموقتة بل المندوب كوضوء الكون على الطهارة او قراءة القرآن او زيارة الائمة او غيرها من الغايات كالنوم وحضور مجلس
التدريس فالظاهر ايضا جواز الدخول معه في الفريضة لازالة الحدث به فلا يعتبر شيء من الدخول فيها قال في المدارك ان الظاهر من مذهب الاصحاب جواز الدخول
الى غير ذلك
في العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة بالوضوء المندوب الذي لا يجامع الحدث الاكبر مطلقا وادعى بعضهم عليه الاجماع وربما احتج على ذلك مضافا الى ما مر من
ظهور عدم الخلاف بل الاجماع المنقول بعموم ما دل على ان الوضوء لا ينتقض الا بالحدث كقوله في صحيحة اسحق بن عبد الله الاشعري لا ينقض الوضوء الا
حدث وصحيحة زرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وما رواه عبد الله بن بكير في الموثق عن ابيه عن ابي عبد الله قال اذا استيقنت انك قد احدثت
فتوضأ واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت ويؤيده من مذهب الاصحاب عدم وجود المانع من الدخول في الصلوة في الوضوء المندوب عدا
وقوعه على قصد الندب ولا يصلح ذلك دليلا للمنع لما عرفت من عدم اعتبار قصد الوجه فيه وعدم صلاحيته لكونه حدثا كما هو ظاهر مع اجزاء كثير من المندوبات في الشرع

عن

عن الواجبات كصوم يوم الشك من اخر شعبان بنية الندب فانه يجزي عن صوم رمضان مع عدم تحقق قصد الوجه فيه اجماعا كما في المدارك بل لا خلاف
فيه بين المسلمين كما عن الانتصار وفي جملة من الاخبار منها الموثقة سماعة قال سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري اهو من شعبان او
من شهر رمضان وصامه فكان من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه وحسنة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله الرجل يصوم اليوم
الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وفق له الى غير ذلك من النصوص وكذلك اجزاء غسل الجمعة عن غسل الجنابة فيما رواه الصدوق
في من لا يحضره الفقيه في ابواب الصوم في خصوص من جامع في شهر رمضان في اول ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته
وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وقد ذكره في اول كتابه انه لا يورد فيه الا ما يفتي به و
يحكم بصحته ويعتقد فيه انه حجة فيما بينه وبين ربه عز وجل وبالجملة فقصد الندب في الواجب لا يوجب خروجه عن المطلوبية وعدم الامتثال كما لا يراه
الفقهاء ولو سلم فلا نسلم ان يبقى الامر بالاتيان به بقصد الوجوب بعده ثم ان الفاضل المذكور قد بالغ في ذلك في تعليقاته على المدارك حتى انه جعل من الكلام
في عدم لزوم النية في الطهارة الخبثية قال فالظاهر ان الاجماع واقع بعدم وجوبها لنفسها بل كونها لغيرها مثل الصلوة ولهذا لا يلاحظ في الصلوة تجديد ان
المعتبر فيها ان لا يكون نجسا وتكون معلومة للمصلي حال الصلوة علما من ملاحظة المجموع اي ما به الازالة ليس الا التوصل الى صحة ما بين الغرام التي ستر المعلوم
في الواقع اعم من ان يكون ذلك الانفهام من جهة صاحب الثوب المصلي او غيره حتى انه لو انجزم بالمطر او بوقوعه في الكر او الجاري من غير مباشرة احد لكفى و
لا الوضوء والغسل والتيمم فهي عنده من القسم الاول لا يحتاج الى النية لعدم معلومية الماهية الا من الشرع وعدم معرفة المصلحة في الاتيان بخصوصية المعلومة
وعدم ظهور كون الاتيان بها لمحض التوصل الى امر معلوم اذ لا نعرف ان الحدث ما هو وان الرفع باي نحو وماهية الرافع ما هي فضلا عن شرائطه بل ظاهر الامر انه
واجب شرعا وان كان الواجب لغيره فالمطلوبية والمصلحة انما تتحققان في نفسه وان كانت للغير وفرق بين هذا وبين ما علم ان وجوبه لمحض التوصل
الى مصلحة خارجة وهذا حاله حال مثل الصلوة والصوم وان الفارق بينهما هو الوجوب للنفس والوجوب للغير لكن كلا الوجوبين شرعيان فلا بد من دوام
ان الله تعالى اوجب علينا طاعته وطاعة رسوله والاطاعة الواجبة هي امتثال الامر والمرجع في هذا اللفظ العرف كسائر الالفاظ فما يكون في العرف امتثالا
يكون الواجب هو لا غير والامتثال العرفي لا يتحقق الا بقصد ما هو مطلوب للامر والاتيان به لاجل ان الامر امر لا لشهوة نفسه او شهوة غير الامر مثلا لو امر
السيد عبده باتيان امر وقال الاخر للعبد لو اتيت بمطلوب سيدك قتلت سيدك فاتى العبد بذلك المطلوب لا لاجل ان السيد طلبه بل لاجل ان السيد يقتل
لا شك في كونه عاصيا وان اتى بما هو مطلوب السيد وكذا لو اتى به لشهوة نفسه لا لشهوة السيد والبيان الوارد في الطهارات مثل البيان الوارد في الصلوة

ويظهر كونه بيانا لمقام مهيتها وشرائطها بالظاهر خلاف ذلك فلا ينفع التمسك بالاجماع على الحكم لوجوب الاطاعة والامتثال انتهى وملخصه ان الطهارات كغيرها من العبادات في اعتبار النية فيها وعدم صحتها بدونها وكذلك عدم حصول الامتثال بدونها ايضا ولا يكون ذلك الا لعدم صدق الاطاعة عليها مع كونها واجبة لقوله تعالى اطيعوا الله ورسوله ولا يخفى ما فيه فان اعتبار نية القربة في العبادات ليس الا من الادلة التي ذكرناها من الكتاب والسنة والاجماع ولا يكون ذلك لاجل عدم صدق الامتثال بدون نية القربة ضرورة ان الاوامر لا يكون متعلقها الا الطبيعة الا الشرطية من غير انفهام شيء من الهيئة فمطلوب الامر منها ليس الا ايجاد هذه الماهية في الخارج وكون المرة والتكرار والفور والتراخي والنفسية والكفائية والتضييق والتوسعة وغيرها من المتعلقات والمفهومات خارجة عن مفاد الامر ولا يكون دالا على شيء منها فكذلك قصد الاطاعة والامتثال فلا يريد الامر باتيان الماء لعبده ان ياتيه به مقرونا بقصد امره بل لا يخطر ذلك بالبال اصلا ولذلك لو فعله لاغراض نفسه ارتفع الامر بمعنى سقوط الطلب وعدم ورود امر جديد به كذلك فيما اذا لم يفعله وكفى في صدق الاطاعة هذا وكذلك الحال فيما كنا فيه فلو فعل الوضوء لا بقصد كونه واجبا وانه مامور به من المولى لا امتثال امر المولى بقوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الاية فمورد صدق الفعل عليه ولو فقد قصد الامتثال لكونه مامورا به ولذلك قلنا بان الاصل في الاوامر كونها معاملة لا عبادة ولا بد في اثبات امر زائد على نفس الماهية المامور به في الامر من دليل خارج ولو لم ينهض دليل على اعتبار قصد القربة في العبادات لما قلنا به ايضا فظهر مما قلنا ان الامتثال يصدق عرفا بدون قصده وان المعيار في الصدق هو الاتيان بالمامور به في الخارج كما ذهب اليه ذلك في المفاتيح ايضا ولذلك لا يلحق الحنث الا بالاتيان بالمامور به بقصد التشهي ولا لو فر عبد بالاتيان به متقارنا لقصد الامتثال قطعا بل ضرورة نعم يمكن الحكم بعدم استحقاق الاجر والثواب من المولى وذلك امر اخر فلو امر السيد عبده باتيان امر ثم قلنا استحقاق العبد للعقاب ليس الا لاجل الاتيان بالمامور به الا فلا بد من استحقاقه بدون هذا القصد ايضا بل لاجل الرضا قبل المولى ولذلك لو فرض ان يفهم المولى ذلك من دون صدور فعل عنه ايضا لا فائدة ولا يكون ذلك لاجل مخالفته بل لكونه تقتضي حفظ النفس او الامر لدفع القطعي من المولى اشد مما يعاقب المولى لو تجنبه عما يصير مهلكا له او كون ذلك القصد في الاتيان بهذا الفعل مخالفة لهذا الامر لنفعه وهكذا الامر لو قصد العبد لنفسه ولذا المولى اذا من حبائه وبالجملة لا ريب في امتثال الامر بفعل المامور به مطلقا بمعنى سقوطه وعدم صدور تكليف فيما اتيانه به بلا اشكال وبالجملة لا نسلم عده عاصيا لهذا الامر بل ممتثلا وان لم يستحق الاجر فمقصود الامر هو ايجاد المامور به في الخارج باي قصد اتفق ولا قول بعدم جواز التمسك بالاصل في ذلك ايضا كلام فال عنا التحصيل لا يتبنائه على اجمال المامور به وذلك بمعزل عن التحقيق وقد حقق في الاصول ما يتكفل لظهور فساده ولا شك ان اعتبار قصد الوجه من الوجوب والندب في العبادات زيادة تكليف مدفوع بالاصل **فرع** لا عبرة بالنية اذا صدرت من اللسان وخالفت الارادة القلبية بل المعتبر هو القصد الباطني الذي ربما يعبر عنه بالداعي على الفعل وعليه فلو نوى الوضوء للصلاة الواجبة وتلفظ بما ينافيه كان جعل الغاية للوضوء التلفظ قراءة القرآن او شيء اخر فلا يجب وضوئه بهذا القصد من المندوب بل يحكم بصيرورته واجبا نظرا الى الارادة القلبية ولا يذهب عليك ان هذا الاثر على المختار من عدم اعتبار قصد الوجه

في الوضوء

في الوضوء ونحوه ضرورة جواز الاكتفاء بالوضوء المستحب في اداء الفريضة وانما فائدة ذلك فيما اذا اعتبر قصد الوجوب او الندب في الطهارة فلا يجري التلفظ بالوجوب لو اراد الندب في القلب وبالعكس وحاصل ما ظهر عدم لزوم التلفظ بالنية اصلا بل يمكن القول بتحريمه لو قصد الشرعية فيكون بدعة محرمة نعم لو فرض عدم امكان حصولها بدونه فلا باس بالحكم بوجوب التلفظ بها من باب المقدمة ولا اشعر كلام المصنف حيث قال ومن يجب رفع الحدث او استباحة شيء مما يشترط فيه الطهارة باعتبار قصد القربة والوجه في الطهارة الحدثية صرح المصنف بعدم لزومه بقوله **ولا تعتبر النية في طهارة الثياب ولا غير ذلك** كالبدن والاواني والارض وغيرها **مما يقصد به دفع الخبث** بلا خلاف في ذلك عندنا عن ابن شريح من العامة وخروجه لا يضر بالاجماع فضلا عن اصالة البراءة عن وجوب النية وصدق الامتثال بدونها فان قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا والرجز فاهجر يتحقق بدونها اذا فرض حصول الطهارة وقد مر في كلام المصنف ما يتضح به ما ذكرناه ايضا وقد تبين من ذلك ان الاطلاق لفظ الطهارة على كل من الطهارتين على نحو الاشتراك المعنوي فتبصر **ولو ضم الى نية التقرب ارادة التبرد او غير ذلك** كالتسخن او الرياء او متابعة الغير للمكلف الى غير ذلك **كانت طهارته مجزية** هذا الكلام باطلاقه غير صحيح فان قصد الرياء اذا انضم الى القربة فيصير الداعي امرا مؤلفا من مجموعهما فيخرج العمل عن ذرية الاخلاص المامور به في الكتاب والسنة ولا يكون الفعل بحيث يصدق عليه انه فعل قربة الى الله فان نسبته الى كل من الداعيين سيان فاسناده الى احدهما دون الاخر من غير رجحان ترجيح بلا مرجح وهو واضح البطلان بل ربما قال بمثل ذلك فيما اذا انضم اليه غيره من الغايات كالتبرد والتسخن وغيرهما والتفصيل في الكلام ان يقال ان الضميمة لا تكون بحيث لها مدخلية في صدور الفعل فيكون الداعي على صدوره هو مجموعهما بحيث لو لم يلاحظ الضميمة لا يوجد الفعل له ولا يكون كذلك بل من اللواحق واللوازم الغير المنفكة عن الفعل فربما انما يكون قهرا غاية الامر يلاحظ ترتب ذلك الامر القهري عند صدور العبادة لا ريب في بطلان العمل على الاول لمنافاته للاخلاص وفي بطلانه على الثاني اشكال وان كان الاظهر الصحة فان قاصد التبرد بالوضوء لو كان الداعي له عليه هو القربة مع عرفانه وقوع تلك الغاية ايضا قهرا لا يصدق على فعله انه لغير القربة فيكون صحيحا وان لاحظ حين الفعل تلك الغاية ايضا وبالجملة لو كان الاخلاص داعيا على الاستقلال فلا اشكال في صحة الاعمال وان انضم اليه غيره بالتبعية ولو لم يكن كذلك سواء كان غيره مستقلا كما اذا كان القصد هو الرياء فقط او منضما اليه على ان يكون كل منهما جزء الداعي والسبب فالظاهر فساد العمل وليس حال العبادة كحال الغايات التي يكون الداعي له عليه كلها كل من القربة والغنيمة ضرورة ان في اعتبار القصد على نحو التقرب المحض في الجهاد اشكال من اول الكلام كما في غيره من العبادات وقد ظهر مما ذكرنا فساد ما نسب الى علم الهدى من صحة عبادة المرائي بمعنى سقوط الامر وان لم يترتب عليها الاجر كما ظهر عدم الفرق في البطلان بين ما اذا كانت الضميمة هو الرياء او غيره من الغايات فالشهرة في صحة العمل على الثاني لو كانت كما ادعاها في المدارك ليست في محلها اللهم الا ان تكون على بعض الوجوه المتقدمة ولنعم ما افاده الشهيد في المقام على ما حكي

عن نية الصحة ان كان الباعث القربة ثم طرأت نية الاخرى وبطلان ان كان الباعث مجموع الأمرين لعدم الاولوية قلت هذا هو الحق الموافق
للاصول الممهدة والقواعد المشيدة وهو مختار المنهاج والسيد الاستاد سلمه الله ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا انما يتم فيما لو لم تكن الضميمة راجحة شرعا كالامور المتقدمة
واما لو كانت راجحة بحسب الشرع كان ينضم الى القربة الامام في الجهر بالتكبيرة اعلام المامومين او الصائم قصد الحمية او مظهر اخراج الزكوة قصد اقتداء
غيره به او غيره من الغايات الراجحة كان يقصد بالعمل ارشاد الجاهل منضما الى الاخلاص او مستقلا فالظاهر الصحة كما هو المصرح به في المدارك والمنهاج
والرسالة وذلك لاداءها الى القربة في الحقيقة فلا تنافيها ثم ان ما مر انما يكون في صورة تقدم انضمام الغير كالرياء وغيره الى القربة على العمل واما لو
قصد الرياء مستقلا او منضما بعد اتيان الفعل فلا يصير باطلا لصدق كونه امتثالا واقعا لوجهه وقال في الكفاية معنا فيه الا ان مجرد اتمام
العمل يكون العقد صحيحا ولا يثبت بطلانه بذلك والاصل بقاؤه على الصحة وبراءة الذمة عن لزوم الاعادة على ان ما دل على كون الرياء مفسدا للعبادة
لا يشمل ما نحن فيه بل الظاهر دخوله فيما دل على الصحة اذا كان مقارنا لقصد القربة ولذلك كما [illegible] فيما اذا قصد بجزء من اجزاء الفعل قصد الرياء
او غيره من الغايات فالظاهر بطلانه عدم فساد العمل لو لم يكن موجبا لرفع الموالاة لو رجع عن هذا القصد واعاد الجزء لدخوله في العمل على وجه
الصحة وليس ما يقتضي الفساد عدا نية الرياء او غيره في بعض اجزائه والمفروض اعادة ذلك الجزء ناويا فيها القربة فيصدق فيه وفي غيره
الاجزاء كونها ماتيا بها على قصد الاخلاص وفي الكفاية معا فالاولى موافق للاصول الشرعية وصرح في المنهاج وغيره ولم نطلع على مخالف
في المسئلة ولو كان فلا يعبأ به لعدم الاعتداد بقوله ما مر من الادلة **ووقت النية عند غسل الكفين** الذي هو مستحب قبل الوضوء اذا كان
الوضوء مما يحبه من حدث النوم او البول او الغائط ولا يكفي ان مقارنة النية لو كانت واجبة كما ادعى عليه الاجماع في المدارك في كتاب الصلوة واتفاق
كثير من العامة ايضا وربما يستفاد من النبوي انما الاعمال بالنيات وحسنة ابي حمزة انما الاعمال بالنية بناء على كون الباء للالصاق كما هو معناه الحقيقي فلا بد ان
يكون وقتها عند غسل الوجه لانه الجزء الاول من الوضوء فان حال الغسل والمضمضة وغيرها ليس الا كحال السواك والتسمية في كونها خارجين عن حقيقته
فلو قلنا بوجوب المقارنة فعند غسل الوجه اولى بل لعله هو المتعين كما صرح بالاولوية في الرياض والمدارك كما قلنا بجواز تقديمها عند غسل اليدين عن الشيخ
والاصحاب ما قلنا في القول بالتوقف في ذلك عن السيد سعيد جمال الدين بن طاوس وهو في محله بل لو كان الامر كذلك لزم جواز نية الصلوة عند الشروع
في الاذان او الاقامة وجواز نية الاحرام على التلبية عند غسله او لبس ثيابه والظاهر عدم الخلاف في عدم جواز ذلك الا في نية الصوم فيجوز تقديمها
على الفجر وليس الا لتعذر المقارنة لاول الطلوع ضرورة ان قبله لم يأت وقته حتى ينوي وبعده لا يجزي والاصل ما مر قد ادعى العلامة والشهيد في الذكرى وا
الذكرى بلزوم مقارنة ابتداء النية للصلوة لاول التكبيرة وانتهائه عند ختامه مرزعما منهما عدم الدخول في الصلوة الا بعد التلفظ بالتكبيرة كما ربما يشعر به اسمه
وان ذلك معزول عن التحقيق وبالجملة تاخير النية الى غسل الوجه هو الذي يكون مقتضى الادلة والادلة ذلك وفاقا للشهيد في البيان والنفلية وجماعة

٤

في الحكاية عنهم ثم ان كل ذا مبني على كون النية هي الصورة المخطرة بالبال المشتملة على ذات الفعل وصفاته وكيفياته كما هو المشهور كما في الرياض والمدارك
ولا على المذهب المنصور المحكى عن المتاخرين من كونها عبارة عن نفس الداعي على الفعل الذي يمكن تحققه قبل الفعل كما يتحقق حينئذ فلا ينفك عن الفعل اصلا
بل لا يمكن صدور الفعل من الفاعل بدونه بل يصدر الفعل حينئذ بدونها بهذا المعنى فاعتبار المقارنة يكون لغوا وسيأتي له لذلك زيادة تحقيق انشاء الله وهذا الوقت وقت
توسعتها **ولكن تتضيق النية** بناء على كونها الاخطار بالبال **عند غسل الوجه** فلا يجوز تاخيرها عنه لاستلزامه خلو بعض اجزاء
العمل عنها **ويجب استدامة حكمها الى الفراغ** من العمل المشروط صحته بها وهذا الكلام ايضا مبني على كونها هي الصورة المخطرة وذلك
لانه لما لم يمكن ابقاء تلك الصورة في كل جزء من اجزاء الفعل لاستلزامه توجه القلب بالكلية الى ترتيبها واخطارها المانع عن المباشرة الى الفعل ضرورة استلزامه
توجهه اليه ايضا وهذا الامر من المستحيلات فانه ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه ولا يمكن توجه قلب واحد الى امرين متباينين في آن واحد ومع
ذلك او لا دليل لاستلزامه العسر والحرج على تقدير الامكان اكتفوا بوجوب استدامة حكم النية بمعنى عدم قصد ما يخالف النية كقصد ابطال الفعل في
ما بينه كما فسرها به الشيخ في المبسوط في محكى عنه فانه لما وجب مقارنته لكل شطر من العمل للنية اجماعا ولا يمكن الزام المكلف على ابقاء تلك الصورة
المخطرة اولا في جميع اجزاء العمل اوجبوا ابقاء حكمها الذي هو عدم نية قطع الفعل فيما بينه ويسمونه بالاستدامة الحكمية ولكن بناء على مذهب المحقق
من كون النية هو الداعي فيكون هي بعينها باقية عندها بان جميع اجزاء العمل ضرورة ان الداعي ليس الا الامر البسيط الوحداني الكافي في الخيال
الذي لا يتغير ولا يتبدل بتغير الافعال وتبدل الاحوال ويصير باعثا على صدور الفعل ولا ينفك عنه اصلا فتخصيص الاستدامة الفعلية دون الحكمية
قال الشهيد بعد نقل كلام المبسوط ولعله بناء منهم على ان الباقي مستغن عن المؤثر واورد عليه بوجوه الاول ان تفسير الاستدامة الحكمية هو تفسير معنى
الاستدامة الفعلية التي هي اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص الثاني ان ذلك لبطلان عبادة الزاهد عن العزم المخصوص المذكور في اثناء العبادة
وهو باطل قطعا الثالث ان ما ذكره من البناء غير مستقيم فان اسباب الشرع علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم استغناء الباقي عن
المؤثر مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا فضلا عن الاكتفاء بالحكمية وبالجملة فتطبيق المسائل الشرعية على القواعد الحكمية لا يخلو من تعسف قلت لا
يخفى عدم ورود هذه الايرادات اما الاول فلان كلام الشهيد مبني على ان المراد بالنية هو الصورة المخطرة بالبال كما هو المستفاد من كلمات المتقدمين ولا ريب
في عدم بقائها الى اخر الفعل بعينها على ما عرفت وتفسيرها بالعزم المخصوص في مذهبهم فيكون ذلك العزم من لوازمها الغير المنفكة ولما لم يحتج في بقائه الى مؤثر
بمعنى عدم احتياج الى الالتفات والتوجه للنفس عنهم قال البناء المذكور وان كان غير تام فان التحقيق ان منشأ الاحتياج الى العلة هو الامكان وهو لا يزول
عن الشيء في كل حالاته من الحدوث والبقاء واما الثاني فلانا لا نسلم بطلان عمل الزاهد عنه بمعنى عدم الالتفات لهذا العزم بمعنى احضار هذا العزم في الخيال لا فانا

ولا يلزم ذلك ايضا لو قلنا بالاستدامة الحكمية بالمعنى الذي ذكره الشيخ نعم لو شك في صدور العزم منه او لا فيشكل الحكم بالصحة وذلك لاستلزامه الشك في انه فعل
النية واين ذلك مما ذكره وبالجملة المكلف شاعر حين صدور الفعل عنه لا يكون في العزم على اتمام ذلك الفعل اللهم الا ان يحدث من الموانع ما تمنعه عن اتمامه و
عدم التفاته اليه لا ينافي وجود ذلك العزم كما ان عدم الاشعار بالصور الحاصلة العلمية لا ينافي حضورها عند النفس واحضار صورها مفصلة عند ارادتها ولا
الثالث فلمنع كون العلل الشرعية باسرها معرفات بل هي مشتملة ببعضها الاكتساب بالجزاء المنفرد به على القول بعدم الاستغناء مع عدم اشتراط الاستدامة مطلقا
كما لا يخفى وتقريب كلامه ان بعد عدم استغناء الباقي عن المؤثر فلابد من تاثيره فيه آنا فآنا فيتجدد ويحدث في كل آن فلا يمكن الحكم بالاستدامة مطلقا وعرفت
ان ذلك مبني على حمل النية على العزم وكلام الشهيد مبني على خلافه مع انه لو قلنا باحتياج الباقي الى المؤثر فالذي يكون حادثا انما هو العزم المخصوص وهو لازم
للصورة المخطرة فليست عينها باقية في جميع اجزاء الفعل ثم قال في الرياض بعد نقل كلام الشهيد وكانه اراد انه اذا اخلص العمل لله تعالى ابتداء ابقى الخلوص والى
غفلة عنه في الاثناء ثم ان ابن زهرة وابن ادريس قد اعتبرا الاستدامة الفعلية فقالا بلزوم كون المكلف ذاكرا للنية غير فاعل لنية تخالفها وهذا هو مقتضى الاول ولو
لوجوب تلبس العمل بجميعه بالنية ولا يتحقق ذلك في الاستدامة الحكمية ومبنى الخلاف في المسألة هو الاختلاف في معنى النية من انها هي الصورة المخطرة بالبال
او عبارة عن نفس الداعي الى الفعل وان لم يكن بالبال مخطرا والحق على ما هو المحكي عن جماعة من المتاخرين بل المصرح به في كلام جمع منهم كالرياض والمدارك
وتعليقات البهبهاني عليه والذخيرة وغيرها هو الثاني قال البهبهاني بعد تحقيق الكلام في المقام والحق ان المؤثر غير منحصر في المخطر على ما نشاهد في وجداننا فانا كثيرا
نفعل الافعال الاختيارية من غير احضار بل ومع غاية توغل النفس في الافكار والمكالمات والمخاصمات والصناعات والحرف وطي ومشي وغير ذلك ولذا
ايضا الصلوة بلا قصد نشتغل بالاوراد والادعية والقران سيما وكل واحد واحد مغاير للاخر غاية المغايرة فانا بالقصد عن دون احضار اصلا بالنسبة الى الكل او واحد
واحد ولا بالنسبة الى المجموع بل الفكر في غاية التوغل في امور اخر كما هو حال صلوتنا مع ان كل واحد واحد من افعال الصلوة يصدر عنا سيما مع مقدماتها وكل
مغايرتها مع الاخر ومن البديهيات ان الفعل الاختياري لا يمكن صدوره من غير قصد وداع فالحق ما قاله الشهيد من عدم اعتبار الاستدامة الفعلية لان القدم للابور قطعا
ونحن نركع ونسجد مثلا على قياس ما نقرأ الادعية في التعقيب والاوراد من دون تفاوت اصلا وحكاية احضار القوي غير مفيد اذ لا شك في ان مراتب القوة اي فقط و
درجاتها متفاوتة فلعل اول اي فقط يكون بحيث يؤثر بل المدارك بالوجدان ان الامر كذلك فضيرته عن الذكر ان المتقدمين من علمائنا ما كانوا يذكرون النية في
كتبهم الفقهية بل يقولون اول واجبات الوضوء مثلا غسل الوجه واول واجبات الصلوة تكبيرة الاحرام وكان وجهه ان القدر المعتبر من النية امر لا يكاد
ينفك الانسان عنه وما زاد عنه فليس بواجب ومما يؤيد ذلك عدم ورود النية في شئ من العبادات على الخصوص بل خلو الاخبار الواردة في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وآله وغسله
وتيممه من ذلك وكذا الرواية المتضمنة لتعليم الصادق عليه السلام لحماد الصلوة حيث قال فيها انه عليه السلام قام واستقبل القبلة وقال بخشوع الله اكبر ولم يذكر فيه النية ولا تلفظ بها و
لا غير ذلك من الخرافات قلت التحقيق في المقام ان حال تلك اللفظة كحال غيرها من موضوعات الاحكام ليست لها حقيقة شرعية ولا متشرعة بل يرجع الى لغتها

اللغوي

اللغوي الذي لا ينفك شيء من الافعال الصادرة عن العاقل الشاعر حين فعله عنه وهو الارادة المنبعثة عن النفس على الفعل الباعثة لها لاصداره عنها بتوسط الجوارح
كما عرفها به البعض فيما مر وقد ذكر ما كونها هي القصد المتعلق بالفعل المقرون بتصور الغاية والثمرة المترتبة عليه في الخارج قال في المجمع والنية هي القصد والعزم على الفعل
اسم من نويت نية ونواة اي قصدت وعرفت والتخفيف لغة ثم خصت في غالب الاستعمال بعزم القلب على امر من الامور فظهر مما ذكر ان النية المعتبرة في العبادات
ليست خارجة عن المعنى في غيرها بل هي بعينها غاية الامر قد اعتبر الشارع في نية العبادة الاخلاص والقربة له وهو امر خارج عن حقيقتها وكان لا يلزم
في صدور الافعال الاختيارية عنا صدور فكر وروية عن القلب في اصدارها وايجادها بل ربما نفعل كثيرا من الافعال حسب كثرة الجوارح فنري ونبسط ونمشي ونتكلم و
هكذا مع عدم انفكاكها عن القصد والارادة اذ لا نكون فاعلين لها بالجبر ولا نحتاج في ايجادها الى احضار صورة كل منها في الخيال فكذلك الحال لو كانت شرعية
بل ربما يصير الفكر والروية مانعا عن صدور الفعل مثلا الكاتب السريع في الكتابة لو فكر في كتب كل كلمة وحرف لم يقدر على الكتابة سريعا وبالجملة الحق تبعا لاساتيد
مشايخنا العظام ان النية هي المعنى اللغوي بل هو المتبادر منها عرفا ايضا الا ان الشارع قد زاد على هذا المعنى ملاحظة الاخلاص فيه فقولهم ان النية هي الداعي لو كان المراد منه هذا الذي ذكرنا
فنعم الوفاق وان كان هو الغاية الملحوظة الباعثة على تعلق القصد والارادة من الطلب لحصول ايجاد الشئ فلا ريب في عدم كونها نية بل تكون متعلقها الباعث على
حصولها ولعل المراد هو ما ذكرنا ولذلك قال في الرياض ان المكلف به المشترط في صحة العبادات ليس الا الخصوصية وهي الاخلاص دون اصل النية لعدم
القدرة على تركها ولذا قيل لو كلفنا الله تعالى بايقاع الفعل من دون نية لكان تكليفا بما لا يطاق

اذا اجتمعت اسباب مختلفة

يوجب الوضوء كالنوم والبول والغائط وغيرها والاطلاق السبب على كل منها باعتبار ملاحظتها منفردا والا ففي الاجتماع لا يكون السبب الا واحد منها
هو المعنى الا ما هو المعروف من كون العلل الشرعية كالعلل الاعرابية معرفات فلا يكون توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وكذا الحال في اسباب الغسل فان اقراء
كل منها سبب للطهارة منفردا والا فالكل يكون هو السبب مع فرض الاجتماع وربما اطلق عليها النواقض والموجب لها باعتبار اخر **كفى وضوء واحد**
بلا خلاف بين العلماء كافة كما في المدارك في قصده اباحة الصلوة او رفع الحدث بعد ذلك بسبب مع حصول الامتثال بذلك ايضا اذ لا عبرة في صدقه بقصد تعيين الحدث
حين الامتثال بالوضوء كما مر بل قد عرفت عدم اعتبار قصد الرفع اصلا نعم لو فرض انه يقصد رفع حدث خاص كالنوم مثلا دون البول او الغائط مثلا بناء على
القول باعتبار هذا القصد في الصحة فيشكل الامر خصوصا اذا فرض انه يقصد عدم رفع سائر الاحداث الا ان في الاول قطع الاصحاب بالصحة كما في المدارك
نظرا الى ان المنوي هو رفع الحدث المعين لا يحصل الا برفع الجميع كما لا يخفى وما في البطلان وتوجيهه في ثانيهما لكون ذلك مستلزما للتناقض فان رفع
احد الاحداث لا ينفك عن رفع الجميع فاذا قصد للاول كان قصد امرين متناقضين ولا على المختار فلا اشكال في الصحة للاجزاء الذي يقتضيه الامر وقد
يميل على الفساد وصدق الامتثال غيرنا كما احتمل في المدارك لذلك على القول الاول لكن الصحة مبنية على فعله **بنية التقرب** المعتبر في جميع العبادات

كما يا وشه واجماعا على ما عرفت سابقا وحيث قد عرفت عدم اعتبار قصد رفع الحدث فيه ايضا فلا كلام عليه في انه ظاهر انه لا يفتقر الى تعيين الحدث
الذي ينبغي رفعه بطريق اولى لعدم الامر في الاول في الادلة ثم ان تداخل الاسباب لا يتصور في الوضوء بل وكذا ذلك الامر لو كان عليه اغسال متعددة
كالجنابة ومس الميت والحيض وغيرها للصحيح المروي في المدارك عن الكافي بسنده عن زرارة قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة
وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها
واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وهذه الرواية وان كانت مضمرة في الكافي الا ان اسنادها في التهذيب وظهور ان هذا الراوي لا يروي عن غير
الامام يجعلها في قوة المسندة على ان ابن ادريس اورده عن زرارة في جملة من الاحاديث المنتزعة من كتب المشيخة المتقدمين فنقل هذه الرواية من كتاب
حريز بن عبد الله السجستاني ره قال قال في الكافي المذكور وقال زرارة عن ابي جعفر ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة
والعرفة وذكر الحديث الى اخره كما في الكافي ثم قال بعد نقل ما اراده من الاحاديث المنتزعة من ذلك الكتاب تمت الاحاديث المنتزعة من كتاب حريز بن عبد الله
السجستاني وكتاب حريز اصل معتمد معول عليه وعلى هذا يكون الرواية صحيحة السند متصلة بالامام ع وهي نص في المطلوب قلت ويدل على ذلك اخبار اخر مشتملة على
الصحيح والموثق وغيرهما دالة على ذلك ففي صحيحة زرارة ايضا قال قلت لابي جعفر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا
واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة وظاهر هذه الاخبار عدم الفرق بين كون الجميع واجبا او مندوبا او ملفقا منهما
بل صريح الصحيح الاول هو صورة التلفيق كما ان الظاهر منها صحة الغسل واجزائه عن الجميع لو لم ينو الجميع جميعه ايضا والقول انه المستفاد منه اشكال الا ان
التداخل خلاف الاصل فان الاسباب المختلفة محققة لمسببات متعددة فاجزاء الواحد منها خلاف ظاهر ما دل على سببيتها لها فلا بد من الاقتصار على مورد
اليقين وهو فيما اذا نوى الجميع او نوى الجنابة بناء على ظهور الاتفاق على الصحة كما نسبه الى التحقيق في المدارك في الصورة الثانية لو فرض كون جميع ما في ذمته واجبا
فضلا عن الصورة الاولى وتفصيل الكلام ان المسئلة تتصور على صور فان الاغسال لا يكون جميعها واجبا او مندوبا او ملفقا وعلى الثلثة اما ان ينوي الجميع
او الجنابة لو كان فيها او غيرها معينا فيترقى الى التسعة ولا خلاف على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم في جواز التداخل فيما اذا نوى بغسل واحد جميع الاغسال واجبة
او مسنونة او ملفقة مقرونا بقصد التقرب ولو لم يحكم بالاجزاء لزم طرح الاخبار من غير حجة مع كونها مما لا محيص عنه ثم وكذا فيما اذا نوى الجنابة ايضا كما هو مختار المصنف
ايضا الا ان في الصورة الاولى قد اعتبر بعضهم اشتراكها في الوجوب والاستحباب وصرح المنهاج بالاجزاء لو نوى الجميع مطلقا كما ان ظاهر المدارك ايضا ذلك حيث لم يتعرض
لبيان هذا التفصيل وحكم بالاجزاء فيما اذا كان الكل فرضا او نفلا او ملفقا وقال الثالث ان يكون بعضها واجبا وبعضها مستحبا والاقوى التداخل كما سبق ومعنى تداخل
الواجب والمستحب تأدي المستحب بفعل الواجب كما تتأدى صلوة التحية بقضاء الفريضة وصوم الايام المسنون صومها بقضاء الواجب ونحو ذلك لظهور تعلق الفرض بمجرد ايجاد

المهية

في المدارك

المهية على اي وجه تحقق وعلى هذا فلا يبعد ان ذلك مختص بما اذا قصد وجهي الوجوب والندب اذ الواقع هو الغسل الواجب خاصة لكن الوظيفة المسنونة تادت به لصدق
الامتثال قلت هذا الكلام منه مبني على عدم جواز اجتماع الامر والنهي وعدم جواز اجتماع حكمين متضادين في الحكمة في امر شخصي وقد بينا في الاصول جواز ذلك مع
ان الامر يدل عليه وان لا معنى لسقوط الامر بدون الامتثال الا النسخ او عدم وجه المكلف وشيء منها لا يتحقق في ما نحن فيه ومن ذلك يظهر لك ضعف ما زعمه المشهور في الواجب
الكفائي من سقوط الامر باتيان المامور به عن سائر المكلفين فتأمل جيدا وبالجملة كلام المدارك ظاهر بل صريح في الاجزاء في جميع الصور المتقدمة لصريح الاخبار وصدق
الامتثال بحسب العرف ولا اشكال فيما مر من الصورتين وانما الكلام في البواقي والمستفاد من تعليقات البهائي عدم الاجزاء فيها لتوقف صدق الامتثال عنه على قصده
والمعروض عدم نية الجميع مضافا الى النبوي انما الاعمال بالنيات مع ان الشك في حصول المجموع مع نية بعضها يكفي وفي الكل نظر اما اولا فلانا لا نسلم لزوم قصد الامتثال في
الفرايض بل في مطلق العبادات واعتبار القربة اعم من ذلك ضرورة حصولها بقصد نيل الرضوان او الخوف عن النيران ومقابلة كل منها لقصد الامتثال في مقام بيان الوجه
المقربة في القربة بهذا دليل على ما قلنا مضافا الى عدم اعتبار ذلك في المندوبات قطعا للخبر المعروف الدال على المسامحة فيها بل يحكم العقل على الحكم المترتب باجزاء الغسل بقصد كونه
محبوبا للمولى وان كان ذلك مشكوكا في نظر المكلف وبالجملة فحققنا في محله عدم اعتبار قصد الامتثال في حصول الامتثال مع ان شاهد العرف كما ذكرنا فان المولى لو قال لعبده
ان جاءك زيد فاعطه درهما ومن احسن اليك فاعطه درهما واعط درهما لمن سلم عليك ثم جاء زيد واحسن الى العبد وسلم عليه فلا ريب انه لو اعطى العبد درهما لزيد يكون ذلك ممتثلا
لمجموع تلك الاوامر وان لم يقصد باعطائه امتثال الجميع نعم يمكن ان يقال بعدم ترتب الثواب بدون قصد التقرب والامتثال في الجميع واين ذلك مما نحن فيه من رفع التكليف
واما ثانيا فلان النبوي لا يمكن ان يصح بظاهره لو اريد من النية هو قصد التقرب ضرورة ان اكثر الافعال هو المباحات التي لا يعتبر فيها القربة فيلزم التخصيص في الاعمال باخراج المباحات بل
المكروهات والمحرمات وهذا كما ترى مضافا الى تقييد النية التي هي مطلق العقد هذا لو فرض كون متعلق الظرف هو الصحة باني فيه لفظ يصح ولو كان الظرف مستقرا فلا يدل على
اعتبار القربة اصلا اذ تقديره حينئذ انما الاعمال توجد بالنيات الا ان ذلك مخالف لفهم الاصحاب فضلا عن عدم انطباقه على القاعدة المقررة من حمل كلام الامام ع على الشرعيات
لمناسبتها لشأنه ع كما يقولون مثل ذلك في قوله لا صلوة الا بطهور ولا ضرر ولا ضرار ونظائرهما واما ثالثا فلانه لا مسرح للشك فيما اذا حصل الغسل منطبقا على الاصول الشرعية
وقد عرفت ان مقتضاها هو الصحة هذا مضافا الى ما رواه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه في ابواب الصوم ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان
ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وهذا وان في الحديث من جهة السند فقد تعهد صاحب الكتاب
في اول الفقيه عدم ايراد حديث غير صحيح عنده ولا يفتي به فيه فقد ظهر ان غسلا واحدا يجزي عن المتعدد مطلقا لظاهر اطلاق الاخبار الصحيحة التي هي المخرج لنا عن مؤدى الاصول
والمخصص لعموم النبوي والمسئلة مع ذلك لا تخلو عن اشكال والاحتياط مما لا ينبغي تركه ثم انه ربما يتوهم مما ذكرنا بانه لا ريب ان امتياز العبادات المشتركة انما يكون بالنية ولذلك قد اعتبروا
نية التعيين في ركعتي الفجر للمعادة وبيان نافلته وكذلك في غير ذلك من الموارد ولم يعتبروا في شهر رمضان ولهذا فلا يجزي صومه لو لم ينو به التعيين قلنا انه يجري على التكليف
وكذا الامر في المعاملات فلا يحصل العقد والطلاق وغيرهما بدون قصد التعيين على ان ذلك في الثاني وكذلك في اللقطة وحيازة المباحات حيث لا يحصل الملكية فيهما على الاقوى
خلوا عن القصد لو فرض حصولها في بعض منها دون آخر فلا يصير ملكا بخلاف الاول حيث يصير مملوكا بمجرد النية مضافا الى صحة سلب الجنابة على الحيض فرسه الجنابة

فلا يصدق على ما صدر بقصد الجمعة مثلا انه غسل جنابة فكيف يجزي عنه مع اشتغال المكلف به مع ان الظاهر كون الحيثية تقييدية في كلام التيمم الواجب
او المندوب بقصد التأديب الحرام بقصد الايذاء فيكون الغسل بقصد الجمعة غيره اذا وقع بقصد الجنابة ولا المراد في الفقيه فالظاهر عدم العمل به في مورده وان
وهي شبهة فلاحظ العلماء لا يقبلون مثله وبالجملة القدر المتيقن في جواز التداخل بعينه اذا فرض وقوعه بقصد القربة فقط او مع نية المجموع على الخصوص
هذه الاخبار وفي غيرها لا بد من الرجوع الى مقتضى الاصل في الجواب بالاول فالبعض اذا اتى الواجب بقصد الندب وبالعكس في كل من ذكر الركوع والسجود في
الصلاة فقد قالوا بصحتها مع مخالفة ذلك لما ذكر فلم لا يجوز كون الغسل كذلك بان يجزي فعله مستحبا عن الواجب وبالعكس بل الظاهر ذلك لمقتضى الاخبار وذكر
قصد التعيين والتكليف زائد منفي بالاصل ولانا نمنع فالكل وقد عرفت بيان وجهه ولانا لو فانا باعتبار القصد في المكلفية فيما ذكر او سلمناه الا فلا حاكم فيه ادخل
لا نفي عن اعتبار النية في شيء من المقصود والاتيانات في الاحكام حتى كان الاكتفاء الكرار لا واجبا فبعد تسليم اشتغال الذمة بالزائد عن غسل ما فان الاشتغال بالمقيد
بالجنابة يقتضي الزام وجوب اعتبار النية في التكليف اولى الكلام والقول بتقييدية الحيثية مما لا دليل له بل يمكن ادعاء ظهور تعليلية بحيث يكون في النص خلافه
للامام فقال لم اغتسل للجمعة والجنابة فهو بمنزلة قياس التيمم مع الفارق ولا نسلم فان الحديث معتمد الصدور فلو دل اجماع على تخصيصه بالمورد والا فلا ينافي التعدد
مع ورود ان الغسل انما يثبت بالفرض الكبير ويشمل الادلة لما نحن فيه فاين المنع ولا سادسا فبعدم صلاحية الاصل للتعارض مع النص المعمول به ودلالته
على الاجزاء فيما نحن فيه انما تكون من جهة الاطلاق فان ترك الاستفصال كما يكون مفيدا للعموم في الجواب كذلك ترك التفصيل كما قرر في محله فلو حصل فرق
بين الصور المفروضة في الاجزاء وعدمه للزم على الامام التفصيل بينها لكنه بعدم الصحة الا اذا فرض قصد القربة فقطا او قصد المجموع

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خيرة خلقه وعمدة بريته سيد الانام والمقصود الاسنى من الكائنات خواص
والعوام صاحب الشريعة الغراء ومسالك مدارك السنة المستقيمة البيضاء ناصب اعلام الرشد والهداية ودافع ظلام الجهل والغواية بنور وجهه الذي
ما بقي اثر من دياجي الضلال حتى نسخ الآية فيه العز والجلال شمس سماء عالم الارواح والمصباح الذي يهتدي به طريق النجاة فلا ظلم ولا غاية
الا سباح وعلى آله الذين اقتفوا اثره واتبعوا امره وكانوا للشريعة الحقة الهادية وللطريقة الحقة مرشدا ومظهرا ولذلك اذهب الله عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا صلوات الله عليه وعليهم ما دامت اختيارات ولا زالت في الخلق الجنة بشيرا وبشيعتها الاتقياء ولاعدائهم بالجحيم نذيرا

اصل في تعارض الدليلين في التعارض والتعادل والترجيح وفيه مقاصد المقصد الاول في التعارض اعلم ايدك الله

ان هذه المسئلة من مهمات مسائل علم الاصول لا تعلم لمساعة الاواخر والاوائل لما فيه من عموم الفائدة وكثرة الحاجة لكل ذي فن من الفنون من
العلوم الادبية والرجال والفقه والتفسير للكلام وغيرها بل لا يكون واحد من المسائل مما لا يتأتى وامور متكثرة في تعارض الادلة ومن هنا ذكر
ان قد صار الكل مثله في الاخبار على عدم الاخبار او تعول على واحد في هذا الاجماع وامكن الرجوع الى المرجحات المطلوبة او الى
التي تغير النفس من التكوين والطابق وبيان هذه المسئلة في الاصول لمانه في تعارض كثير من الادلة لا سيما الروايات النبوية والمروية
المعصومية التي بها يستنبط الاحكام الشرعية فيكون من اعظم المهمات مع انه لعله لا يكون خارجا عن مسائل العلم لكونه من العوارض الذاتية للمطلق الادلة
الفقهية ومباني الفن ما يكون موضوعها كذلك ولا يقدح في ذلك عدم العروض لكل واحد منها في نفسها فان العرض الذاتي اعم من ان يكون عارضا للموضوع
مع قطع النظر عن غيره او مع ملاحظة ذلك الغير واختصاص هذه بالاصول دون غيره مع عموم بلواه وكثرة جدواه في ساير العلوم لما فيه من تفصيل بيان
الادلة وجوهها وتقديمها التي لا يمكن الفوز بسعادة العقل الا بتنقيحها والموجود هو موقوف على تنقيح هذه المسئلة ايضا بمثل هذه الادلة ولما كان غيره من الفنون
لا يكون كذلك من الترجيحات فيها في الاخبار ما يكون مرجحة الاعتبارات العقلية والعادية وليس مثل الاحكام الشرعية التعبدية التي لا بد في تنقيحها من
بيان موظف الكلام التعبدي منه فلا يكون كيفيتها لا زما فيها ثم ان التعارض في اللغة بمعنى التمانع وان قيل لمعان اخر لكن لا يناسب المقام الا هذا
قال في المجمع عرضت في الطريق عارض اي منعني مانع عنه ذلك المنع فيه ومنه اعتراضات الفقهاء لانها تمنع في التمسك بالدليل انتهى وصرح بذلك
غيره الفقه والتقريب واضح فان كلا من الدليلين يمنع الآخر عن الحجية وفي الاصطلاح تعارض الدليلين على ما في بعض كتبهم كما في التفسير والقوانين
وغيرها او نقله بالقول من ما خرج عنه من المحول ولكن هل يوجد هذا الاستعمال في كلمات اللغة زاد المعول اليه السبب عنه فايدة في الاصول فحذف الكلام الا ما هو المعمول
لعله الجهة وادلة فنقول التعارض لا ان يكون بين القطعيين او الظنيين او ما يكون بين الاصليين او الملفق من اثنين اثنين اي مجموع الجملة من التعوق
الى السبعة ولكن هذه الاقسام متصورة بدو النظر لا رسيه لعدم صلح الحجية سوى الاصناف الثلثة متوردة كانت ام منضمة والاولى التعارض بين القطعيين

يبحث تحقيقه في البابين لما فيه من اجتماع المتناقضين ولكن لا يخلو الكلام من النظر كما قد يسمع من بعض من تأخر فان لفظة القطعيين في كلامهم
يحتمل المعنيين مما هو الحصيل منه الجزم على سبيل الفعلية او ما هو كذلك على طريقة الشأنية بمعنى انه لولا وجود المعارض لكان مجرد ما هو مؤداه كما هو فرض
الفرض ودون الايراد المعروف من المعنى الثاني في الذي هو المألوف لانه غير خفي على ذي مسكة فان الخبر المتواتر النبوي كون الاخبار المتواترة
بحيث يحصل منها المنافات مع المناقضة وان كان يمتنع في كونها قطعية على سبيل الفعلية لكن في هذا المقام لو فرض فقدان وجود المعارض
لكان منها لكان محصلا للجزم واليقين وكذلك الحال في احد من الدليلين الذي يسمى الاجماع فانحلت بكلامهم للابد ان يكون منه لا على المعنى الاول
كما هو غير خفي على من تتبع وتصفح كتبهم كما حكي عن النهاية حيث قال لا يجوز تعادل العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات او حديث حصول المدلول
عنه وجود الدال فلو تعادل دليلان في نفسها لزم حصول مدلولهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وعلى المبين الادلة عقلية كانت او نقلية لا
يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات لا العقلية فوجوب حصول المدلول عنه حصول دليله فلو تحقق دليلان على النقيضين
لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع والملك في غاية المبادي وغاية المأمول
نظرا فذكرنا بل هو الظاهر منها كما لا يخفى على ان نقول لو كان كذلك لزم عدم امكان التعارض بين الظنيين لعدم حصول الظن من احدهما مع
وجود الاخر تأكيد فانهما مفروض المسئلة فيهما دون القطعيين لا يخلو من مناقشة كما سمع من بعض الاجلة ولكن المقام لا يخلو من شي كما قال
او ان يكون ذلك بناء منهم ان التعارض بين الادلة القطعية لو وقع لزم منه سقوطها عن درجة الاعتبار فاذن المناص الرجوع الى القواعد الشرعية
المستنبطة من الاخبار بخلاف الادلة الظنية فانها به للتعارض ايضا لا يسقط عن الحجية بها ولعل السر في ذلك كون حجية القطعيات من جهة حصول
الجزم منها بالشرعيات واذ ليس فليس فالقضية لا مرية لها لكن الحكم بكونها مشروطة بعدمه لثبوت الحكم ما دام وصف العنوان ثابتا للذات الموضوع بالفعل
دون الشرعيات فانها مع عدم حصول الظن في بعض الموارد بحكمه تصلح ان يكون مثبتا للحكم الشرعي وذلك بناء منهم على عدم جواز طرحهما معا ان
قلت ما الفارق بينهما وخصوصا بعد ثبات ان حجيتها من باب الوصف بل الوفاق ان هو الا مكابرة قلت ولكن ذلك لو لم يكن الاخبار الا حجية
الدالة على ثبوت التخيير او الترجيح في الجملة ولكن هذا هو السر في عدم سقوطهما بالمرة والرجوع الى الاصول الشرعية كما تحقق ذلك لبعض الطائفة
واعترض عليه بان التمسك بتلك الاخبار في اثبات التخيير او الترجيح في خصوص المسئلة فلا يمكن الا بها المصير وذلك انها ايضا متعارضة متنافية متناقضة في
بعضها التخيير او الامر بالرجوع الى المرجح وفي اخر من الغير الى الترجيح كما في مرفوعة زرارة التي في عوالي اللئالي عن العلامة
حيث قال بعد قول زرارة انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر وفي بعضها الامر
بالارجاء والتوقف حتى يلقى الامام كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها في وجه الاختلاف كتقديم بعض المرجحات على بعض في بعضها وغيره في

غيره

غيره فاذن الرجوع الى الاصل متعين حيث كان وجود المتعارضين في حكم العدم والجواب ان شأنها لا يقدح في ذلك لما سيأتي من ان
الاختلاف فيها يسير بالنسبة عدم تعين لكل واحد منها في ما بالترجيح والحقيقة ما في اثبات الحق على ان لو وردا متعارضين يلزم الخروج عن الاصل
البين فاذن الذهاب الى ما يخالفه خال عن النقض ويشتمل فتعين العمل باحدهما ضرورة فالان كلا منهما مظنون الصدور وان يكن مظنون
المراد فسلك الرشد وسبيل الهداية اليه العلم او القائم مقامه بالنظر الى التكليف في احدهما لا على التعيين او وجوب الاخذ بواحد منهما كذلك على ان ثم اذا
كانا في النفي المقتضي للاصل والا فمع موافقة احدهما المؤداه لا يبعد العمل ولا يلزم الاسقاط كما صرح بذلك كثير من الاجلة وان كان الحكم به ايضا
لا يخلو عن مناقشة لما لا يستبين في ذي قبل في بيان المرجحات من ان الملاك لا وجه في موافقته لهما هو الواضحات عدم اعتبار الاعتداد بقيد الظن
في الترجيحات لظهور ان الاخبار حجة من باب الوصف في الشرعيات وعدم حصوله بمجرد موافقة احدهما للاصل على ان يثبت الحكم الثانوي
للعامل بالاخبار ولو كانت بالغة الى درجة الاعتبار وكان مراده الحكم النفس الامري عنه علما بالاخبار وانى احدهما من الاخر وما ذكرنا ظهر
في كلمات طائفة من الاواخر من شيوع التخصيص بالعمومات والاصل بالاخبار حتى تصير كالمثل السائر وبان ايضا بطلان كثير من الحقوق المذكورة كما
للمحقق من القطعي والاصل كالظن معه ومن مجموع القطع والظن معه كما في مجموع القطعي والاصل مع الظن في ان الرض مع القطع معه
على وجهين الاجماع مع الخبر المتواتر او كان عنه نظيره ومن جميع ما مر يستبين فساد زعم بعض الاصوليين الذين تحجية مطلق الظن قائلين
ان ما دل على حجية خبر الواحد من الاجماع والايات وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر المسلم
الدلالة على حجية الخبر الخالي عن المعارض المكافئ ولا حجية مطلق فلا الدليل فلعدم العلم بحقيقة في المسئلة وتحققه في حجية خبر الواحد
في الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع افراده ولا الثاني فلو حصل احدهما ان غاية الاطلاق وفي انصرافه الى محل البحث نادر وثانيا
ان مفادها وجوب التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن في محل البحث قطعا وصرفها الى الوجوب التخييري يحتاج الى دليل وليس على ان
الدليل على خلافه وذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض اذ وجوب التعبد عيني وهو باطل وما
يقال من ان ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عام شامل لجميع افراده الا انه في محل البحث لزم الحكم بخروج احدهما عنه لا على وجه
الاقتصار فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو خروج الواحد فبقي الاخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما ولا
يمكن العمل بهما احتياطا جاء التخيير فمنه انه حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما وجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل ان يكون
ما مراده منهما عنه لان الذي خرج عن حكم العام يحرم العمل به وما هذا شأنه يجب التوقف فيه او الرجوع الى الاصل والى الثالث فالمنع
عن حصول الظن في المقام بالتعارض ينفي الظن الحاصل منها منفردا كما نبه عليه بعض شراح التهذيب فقال وتعارض الدليلين لو
رفع الظن فلا يبقى الا الشك في الحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا يفيد مقيد للظن لا اذا اشترط فالخروج عن الاصل

لقطع والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دليل شرعي والا فلا يجوز العدول عنه انتهى وهذا غاية بذل جهده في تحقيق هذا القول وللنظر
فيه فان فيه منع شمول الاجماع والآيات الدالة على حجية خبر الواحد لمورد البحث منع واضح فان مفهوم الآية وجوب الاخذ بالخبر الدال
من دون الاحتياج الى التبين وفي هذا المقام اخبر عدلان على ما هو المفروض بثبوت حكم مخالف لمقتضى الاصل فلو لم نقل بحصول العلم
بعد كونهما مظنون الصدور ومظنون الدلالة بالخروج عن مقتضى الاصل فلا اقل من الظن بذلك المستفاد منه وحجيته اجماعي فنعلم ان الحكم
الشرعي الواقعي المجعول لنا هو شيء مخالف لمقتضى الاصل فكيف يسوغ لنا الاخذ بالموافق مع ان ذلك ترجيح المرجوح على الراجح ولا يوافق هذا
هذا القائل على تسليم الا عدم العلم بذلك الحكم بالخصوص فيلزم من ذلك عدم لزوم الاخذ بواحد منهما بالخصوص فتعين التخيير على ان الاخذ
بالواحد يحتمل الاصابة بالواقع والاخذ كذلك فيلزم الظن بعدم الاصابة ولا شك في قبح العدول عنه ذلك ومع فرض تسليم فنقول انه دل
على لزوم التخيير مرفوعة زرارة وغيرها لكن يمكن ان يقال انه لا دلالة فيها على الاخذ به ومعارض بالاخبار الدالة على الاحتياط مرفوعة لزوم
لزوم الاحتياط في الاحكام الشرعية كما حقق في محله في مباحث اصالة البراءة ومما ذكرنا يظهر فساد كلامه الاخير ومن قبله للان كلامنا فيما يحتمل
ان يكون مامورا به منهما بخصوصه وعدم مانعية الاجماع الدال على حجية خبر الواحد في مورد البحث لو سلم فالاجماع الدال على ثبوت التخيير
بينهما في المعارض سالم فيلزم المصير اليه بل العقل ايضا بذلك حاكم وقوله ان مفاد الآية وجوب التعيين وهو غير ممكن وصرفها الى
التخيير يحتاج الى دليل قلنا لا بل المراد لوجوب الاخذ بالخبر الدال الاعم من التعيين والتخيير فان ضرورة عدم وضع لفظ الوجوب للتعيين لا يحتم
بل هو مشترك بينهما معنى ولذلك تمسكوا في حجية خبر العدلين بالآية مع انهما دالتين على كفاية الواحد في مقام الشهادة والرواية كليهما
فقالوا بان غاية ما يستفاد من الآية لزوم التمسك بالاحد فنقول انه دل في الجملة اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او الانضمام و
كذلك في قوله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وصرح بذلك كثير من الاجلة وثانيا ان الدليل على التخيير مع قطع النظر عما سبق هو الاخبار
العلاجية المشتملة للآية بلا كلام فيلزم التخيير لذلك في المقام وبذلك يندفع قوله وغايته الاطلاق وفي افراد الحجة للبحث تأمل
ولا قوله الاخير وان تعارض الدليلين يوجب رفع الظن فعنه انه ممنوع على سبيل الكلية اذ بعد التعارض ربما يكون احد الطرفين راجحا
عند العقل دون الآخر من دون تحقق احد المرجحات في جانبه كما اذا تعارض الصحيح والموثق على القول بحجيته ولم يتحقق احد المرجحات
الاجتهادية مثلا في جانب الموثق ومع ذلك حصل الظن منه بالحكم لنفس الامر لموافقته للقياس او الاستحسانات العقلية او غيرها
من وجه غير معلوم الحجية فكيف يسلم عدم جواز العمل بهذا الظن وعدم شموله للآية ان قلت ان هذا الا العمل بالقياس والظن الاستحساني
قلت فرق بين ان نعمل بالخبر الدال على الواقع بالخصوص بسبب الظن الحاصل لموافقته للقياس او غيره وبين العمل بالقياس و
الاستحسانات العقلية ولا ريب ان الاول غير الثاني كما لا يخفى على ان كون العمل بمثل هذا القياس داخلا تحت الاخبار الرادعة للعمل بالقياس الدالة

على حرمة

٧٤

على حرمة العمل بالقياس واضح المنع واللازم ان يكون العمل بمفهوم الموافقة او القياس الجلي داخلا تحت القواعد اللاحقة بالقياس وذلك معلوم
الفساد على ان الظاهر ان العمل بالقياس الممنوع هو ما يكون بمجرد حصول الجهة الجامعة التي هي علة لثبوت الحكم في الاصل وثبوتها في الفرع
دون ما اذا توافق حكمه مع ما يصلح للحجية في نفسه لا نسلم صدق العمل بالقياس على القول الحق ووقوع التعارض فيه ودل على حرمة العمل بالقياس وقيل
دل على وجوب العمل بمدلولات الاخبار من الاجماع والآيات وغيرها والنسبة عموم من وجه وذلك اقوى للفهم العرفي لتخصيص العمومات
الناهية عن العمل بالقياس بغير ما اتفقا دون الاخبار ضرورة كون ذلك علاقة في الحكم الشرعي بالدليل الشرعي الذي يكون شمولا للادلة الدالة على
حجيته كما ان بذلك يجيب بعض القائلين بجواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية مستدلين بان الآيات الناهية عن جواز العمل بالظن
وبين ما دل منها على جوازه كآية النبأ والنفر عموم من وجه وتخصيص الاول لثبوت الاعلى والعكس فكما يمكن ان يقال ان الآيات المحرمة
واردة في غير الظن الحاصل بسبب الاخبار كذلك يمكن ان يقال ان الآيتين منزلة على غير ما يفيد الظن منهما بل ما يكون مفيدا للعلم كما هو الحق
بان نقول وان كان الامر كما ذكرت الا ان بعد الرجوع الى العرف وعرض المجموع عليهم يفهم منه تخصيص الآيات الدالة على عدم ... ما
يستفاد من الاخبار كما لا يخفى وما يحصل ان بعد تعارض الدليلين لا ان يكون في احدهما مرجح على الاخر بحيث يكون صدوره عن المعصوم
موهوما ام لا وعلى الثاني لا ان يترجح في العقل لو كان بعض الامارات احدهما بحيث لم يسقط الظن الحاصل بالصدور ام لا بل
كليهما متساويان في ذلك المقام وعلى كل من التقادير لا ان يكون مظنون الدلالة او لا يكون كل منهما كذلك او احدهما مظنونا دون الآخر
فيرتقي عدد الشقوق الى التسعة حاصلة من ضرب الثلثة في مثلها وعلى جميع التقادير لا ان يحصل الظن بالحكم لنفس الامر من احدهما ام لا فيبلغ الاقسام
الى ثمانية عشر فهيهنا مقامات ثلثة لابد ان يتكلم في كل منها الاول الظن بالصدور ان كان حاصلا في كل منهما على نحو المساوية فلا يكون
ان يحصل من احدهما الظن بالحكم لنفس الامر ام لا فان حصل بسبب بعض المرجحات فلا ريب في حجية ذلك دون الآخر فان تحصيل الظن
بالصدور لاجل استتباعه الظن بالمراد والحكم الواقعي فاذا حصل ذلك ~~فيه حاجة اليه~~ الذي هو المطلوب من المكلف في الحقيقة والنظر في
الاخبار ورد السنن لاجل تحصيله لهم ذلك ولكونه كاشفا عن الواقع والطريق اليه اولا هو العلم واليقين بنفس هذا الحكم النفس الامري
فاذا تعذر تنحصر الطريق في طلب الظن به وبعد حصوله لا يفتقر الى حصول غيره وان لم يحصل فلا بد من التخيير للاخبار لا في لزوم احدهما
احدهما يلزم الترجيح من غير مرجح ان قلت بعد كونهما متساويين في عدم حصول الظن منهما جميعا في نفس الامر من حكم الواقعة لا يلزم عدم كونهما
مظنون الصدور وحجية الاخبار العلاجية تستدعي الاخذ بما هو مظنون كذلك قلت لا يخفى لعدم الاعتراض بعد ما بينا ان حجية الاخبار من جهة
حصول الظن الاجتهادي بمفادها في نفس الامر وبدون هذا الظن ~~والظن بالصدور غير مفيد~~ لا يقدم ما هو مظنون الصدور على غيره ان هو
لكونه كاشفا عن الواقع ظنا ولا بد ان يكون لزوم الاخذ بما هو رواته اوثق واعدل الدال عليه المقبولة لاجل حصول الظن بالواقع في الجملة

وتصحيح في الاخبار ... [illegible]

فاذا فرض عدم حصول الظن الحاصل بالخبر بمفاد واحد منهما فلا معنى لتقديم ما هو مظنون الصدور

مسألة في جملة المرجحات عند تعارض احد الخبرين الصحيحين الا ان يكون احد المتعارضين بالشهرة فانه لو كان احدهما بحيث
يكون مشهورا والاخر شاذا نادرا فيترجح به على الاخر وذلك لان مرجحية حصول الظن في طرف المشهور فيوهن الاخر ويسقط عن درجة
الحجية او يكون الظن في جانب المشهور اقوى من الظن لو لم يكن الاخر موهونا به [illegible] الى ترجيح خبر الواحد [illegible] الاخر كما
هو الحق [illegible] المستند على ما فصلنا [illegible] مستوفى [illegible] على ان ذلك يستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة فانه بعد ما جعل المرجح لاحد الخبرين اعدلية
الرواة واوثقيتهم فقال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان
من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع
عليه لا ريب فيه فانه [illegible] جعل الشهرة من المرجحات بل كونه [illegible] من بين الاصحاب فالظاهر من اللفظ [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الفقهاء كصاحب الوجيزة [illegible] والشهرة على قسمين شهرة في الرواية وشهرة
في الفتوى [illegible] الشهرة في الرواية [illegible] الشهرة فيهما عام ليشمل القسمين
ويرى قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه [illegible] الظاهر من [illegible] باللام للعموم [illegible] ان اللام حقيقة في الاستغراق او الجنس [illegible]
[illegible] بان يقال مثلا هذا الخبر مشهور مجمع عليه وكذا [illegible]
[illegible] هذا القول بوجوه من الادلة الاول ان السؤال عن الخبرين المتعارضين [illegible] قال وكلاهما اختلفا في حديثكم [illegible]
[illegible] كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك [illegible] ان المراد بالمجمع عليه هو في الرواية [illegible]
[illegible] المعصوم [illegible] الذي يكون شاذا [illegible] كما ان كلا من الاول [illegible] تعارض في منطوق
الكلامين ومفهوم التعليل [illegible] في مقام تعارض المنطوق ومفهوم [illegible] المفهوم على المنطوق الا ان الحق [illegible]
[illegible] الاكثر [illegible] الشهرة [illegible] في زمان المعصوم
اصحابه هي الشهرة [illegible] اللغوية [illegible] ان يكون اعم من اتفاق جميع [illegible] المتداول الان [illegible] في اصطلاح الفقهاء
وكذلك الاجماع لا بد ان يحمل على المعنى اللغوي وهو العزم او الاتفاق والقول بان الاتفاق الذي يكون من معنى الاجماع اعم من اتفاق الجميع
او البعض فيشمل الشهرة المصطلحة [illegible] عدة [illegible] المتعلق [illegible] العموم فلما صرف [illegible] الاتفاق فلا بد ان
يراد به اتفاق الكل ولكن عندي ان ذلك لا يكون على [illegible] ان الثاني اخص من الاول [illegible] ولا يمكن [illegible]
[illegible] معناه بسبب [illegible] عن [illegible] فلا [illegible] لو لقول بان المراد من الشهرة هو الاتفاق [illegible] كما [illegible]

لا يذكره احد من القدماء وكذا يشترط في اصحاب الدراية دون اهل الرواية فمن كان بهذه المثابة فاخذ بعض الاصحاب بحيث لا يطلع عليه غيره
منهم من اولي الالباب ثم لا يكفي الشهرة في قيام نفسه الا في السنة وهي ما ذكرناه آنفا او في الفتوى وهي ان يكون مضمون الخبر الذي اصح سندا
ولم يعلم ان دليلهم هذا الخبر او غيره ولكن فتواهم موافق لمؤدى الخبر او في العمل بان يكون عملهم على هذا الخبر بان تمسكوا في اثبات الحكم بالخبر
والترجيح لا يجب الظن بالحكم الواقعي او بحجية السند والصدور فالاول كان يحصل بسبب الشهرة الظن بمؤداه واتفاقا عند اهل العصر والثاني مثل
حصول الظن بالصدور لشهرته بين الطائفة ولا يخفى ان الشهرة قد تكون من الشهرة فيها نشأ لحصول الظن بالحكم النفس الامر فانه لو قيل لاحد ان
فتوى فلان مثلا ان الابتدام مثلا الحرام محرم وقال آخر بعدم الكراهة لكن الاول كان بحيث تميز بشهرته بين الطائفة المحقة
فلا ريب للاصل في حصول الظن بكون مؤداه هو مؤداه ونقص العدم عن الاخر وكذا في حصول الظن بالصدور فان اخبار الاول ان
لحصول الظن في الحجية فاذا انضم الراجح مثلا الى الخبر فقد زاد […] الى الصدق […] في العلم لكن بعض الاصحاب […] في هذه الصورة
وقال بعدم حصول الظن بالصدور لاسيما اذا كان الشهرة في الفتوى ولا يكفي في قوة الدلالة الا الظاهر ما ذكرناه ومبنى ذلك القول في غير صورة
التعارض ايضا كما اذا كان الخبر ضعيفا ولكن يكون مؤداه معتبرا للجماعة فلا ريب في حصول الظن بالصدور والشهرة ولكن هذا […] للكلام
في المناقشة للاصل مع عدم تمسكهم في اثبات الحكم بمثل هذه الرواية مع اطلاعهم عليه وكونه بين ايديهم فلعل من قال بان الشهرة من مرجحات الصدور
لا يقول في هذا المقام لكونه دليلا على مهجورية الرواية بل هو مع قطع النظر عن الشهرة دليل على ضعف الرواية فكيف يحصل الظن بالصدور ومع ذلك
ثم ان الشهرة لا بد ان يكون بين القدماء من المجتهدين او يكون بين المتأخرين الا في صورة توافق الشهرتين في المسئلة فلا اشكال و
لو وقع الشهرتين في […] القليل […] في صورة لمخالف المسئلة كنجاسة البئر وطهارته ففيها اشكال والتحقيق ان يقال
الشهرة ان كانت ناشئة من احد في طرق روايته فالظاهر ان فيهم الشهرة بين القدماء لقرب عهدهم بزمان المعصوم وكثرة […] في الاخبار
ووصول الاصول عنهم بل لعدم […] الاخبار عنهم للمتأخرين ضعفا وعندهم معمول بها ويكون صحيحا كما ذكره بعض اجلة الفقهاء المجتهدين وذكر لذلك
[…] وان كانت […] في الدلالة […] فهم […] شهرة المتأخرين […] يكون حجة ومعتمدة عندهم لما فيهم من كثرة الاذكياء
ودقة النظر ويكون […] القدماء من الاخبار […] اغراضهم عن ذلك هكذا قال بعضهم والتحقيق ان المعيار هو حصول الظن
ولا يكون لذلك قاعدة كلية مطردة في جميع الموارد فربما حصل الظن بسبب بعض القرائن والامارات على القدماء وربما يكون بالعكس لمسلك
[…] وانهم […] الظاهر او […] التوقف لفقدان الحجة المرجحة […] فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية
ومن المرجحات ايضا كون احد الخبرين موافقا للكتاب والاخر مخالفا له وهذا ايضا منصوص في بعض الاخبار كالمرفوعة والمقبولة

وغيرها وفي تحصيل الظن بالمطابقة كما صرح به كثير من الاجلة بل حصوله لو لم يكن في الاخر يقوى الظن به […] وفي الكتاب ضروري للحجية
السلطة والمراد بموافقته لكتاب […] ما هو المستفاد من الكتاب اعم مما هو موافق لمنطوقه ومفهومه صريحا كان او ظاهرا من العمومات والاطلاقات وغيرها
او لمفهومه سواء كان مفهوم الشرط او الوصف او الغاية او الزمان او غيرها وسواء كان صريحا كالامر او غيره كدلالة التنبيه والايماء […] فلا اشكال
في ترجيح الخبر الموافق على ما هو المخالف سواء كان الترجيح من باب التعبد كما ذهب اليه البعض او في باب تحصيل الظن كما ذهب اليه الاصوليون على ما حققناه
[…] ولا اشكال في الاستفاد الاخبار الواردة في ان ما خالف الكتاب فهو زخرف وباطل او يطرح على الجدار حيث دلت باطلاقها او عمومها على ان
المخالف للكتاب سواء كان مخالفا لظاهره او صريحه منطوقه او مفهومه الصريح وغيره زخرف وباطل مع ان جل الاخبار لو لم يكن كلها مخالف لظاهر الكتاب
كالاخبار الدالة على ان التقصير مشروط بحد في مسيرة يوم او ثمانية فراسخ حيث انها مخالف للاطلاق قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فان الظاهر اعم من
البلوغ الى حد المسافة او قصدها وغيرها وهو صريح لمنابذة المخالفة لظاهر قوله تعالى احل الله البيع […] وان امكن القول بان المراد من تلك
الاخبار ما هو مخالف لصريح الكتاب لا مخالف لظاهره مع ان بهذا التقييد […] معتقد بها حيث انها وردت في مقام تميز الاخبار […] صحيحها
من فاسدها اذ شاع تجعل الاخبار بعض رواتهم بحيث قال […] كثرت على الكذابة

مسئلة اذا اوصى وصيّ في التصرف في مال مرضية في وجه معيشة ولم يعلم سلطنته على جعل الوصي بعد وفاته فهل يجوز للوصي الثاني التصرف في اموال
مرضي موصيه بمجرد هذه الوصية او لا بد من استعلام حال الموصي انه جاز له تفويض الوصاية الى غيره بعد وفاته ام لا اشكال ناشٍ من اصالة عدم السلطنة للوصي الثاني
في اموال الموصي الاول حيث خرج من تحت القاعدة ما اذا علم اذن الموصي الثاني في الوصاية وبقي الباقي تحت الاصل ومن اصالة حمل فعل المسلم على الصحة فان الظاهر
ان الموصي المسلم لو لم يجز له التوصية لما ارتكبه وقد توقف في ذلك السيد الاستاذ دام ظله والتحقيق ان بعد تعارض الاصلين هل يقدم اصالة حمل فعل
المسلم او الاستصحاب وبناء الاستاذ على تقديم الاول لوجه الاول انه لو بني الامر على تقديم الاستصحاب لما كان قد بقي موردا للاصل الاول ضرورة ان كل
فعل صدر من المسلم فلا جرم انه مسبوق بما يقابله بقيد التي يجري الاستصحاب بملاحظة تلك الا ان ترى كالبيع والتذكية والتطهير وسائر النواقل الشرعية فان
البيع قبل تحققه اذا شك في صحته وفساده فلا جرم انه مقتضى الاستصحاب عدم النقل والانتقال وبقاء كل من العوضين على ملك مالكه الاول فكيف يمكن جريان قاعدة
فعل المسلم وكذلك في التذكية اذ الاصل عدم حصولها وهكذا الامر في الثوب الذي قد طهره الغير فان الاصل بقاؤه على النجاسة الى غير ذلك وبالجملة لا يبقى مورد
لجريان اصالة حمل فعل المسلم على الصحة ولو قيل هذه الموارد خرج بالاجماع والنصوص المستفيضة الدالة على حلية ما اخذ من سوق المسلمين وان لم يعلم حاله كا
اللحم وسائر الامتعة قلنا لو فرض مورد غير ما وقع في السوق كالتطهير مثلا وسائر النواقل اذا وقع في غير السوق **الثاني** هو الخبر المروي عن امير المؤمنين ع
المروي في الكافي في المستمد على قوله ع ضع فعل اخيك على احسنه فانه باطلاقه الا ما دل على حجية الاستصحاب من اخبار اليقين وغيره خاص ولا شك ان الخاص مقدم على
العام اذا تنافيا قلت ان الخبر ضعيف مطعون في سنده لا يصلح لتأسيس هذا الاصل الكلي قلنا ضعفه منجبر بعمل الاصحاب قاطبة كما ادعي على ذلك الاجماع
عن واحد من الاصحاب ولذلك ربما قيل بصحة الصلح الثاني وبطلان حكم الصلح الاول اذا وقع الصلحان بشخص واحد في عين واحدة باشتباه لا بشخصين
كما هو مبنى السيد الاستاذ وذلك لان تقدم الصلح الاول وان اقتضى ملكية المصالح عنه للمصالح له اولا وملكية المالك الثاني الصلح الثاني ومقتضى ذلك الاستصحاب عدم
الانتقال في الصلح الثاني الا ان عموم دليل لزوم حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي الحكم بصحة الثاني ويتفرع على ما فيه القاعدة الحكم بصحة البيع الذي صدر عن
انسان في مال غيره مع علم المشتري بكونه مال الغير فان استصحاب الملكية وان اقتضى عدم انتقاله بهذا العقد الى المشتري الا ان ذلك لما صدر من المسلم فلا بد من الحمل
على وجه شرعي لكونه مأذونا من المالك في البيع او وكيلا او غير هذا **الثاني** تتبع الموارد الخاصة فان بعد ملاحظة وقوع الاجماع على الحكم بتذكية اللحم المشتري
في السوق من يد المسلم مع اصالة عدم التذكية وصحة البيع مع اصالة بقاء المبيع على ملك مالكه فيما اذا كان البائع غير المالك كما سمعت آنفا وصحة الحكم بطهارة
ثوب تنجس غسله شخص مسلم مع استصحاب النجاسة الى غير ذلك يمكن ان يستنبط قاعدة شرعية بتقدم هذا الاصل على الاستصحاب كما يستفاد ذلك من تقدمه
الوجه تخصيصه بشهادة العدلين من باب التعبد من الاخبار الخاصة والموارد المخصوصة وكذلك وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة كما تمسك بمثل ذلك بعض

متأخري المتأخرين في اثبات وجوب الاحتياط في هذه المسألة **مسألة** هل يجوز تخصيص عموم الكتاب او السنة بالاستصحاب الظاهر العدم ضرورة ان الاولين كاشفان عن الواقع والاصل انما يكون حجة حيث يفقد الدليل الاجتهادي فلا يكون بينهما تعارض اصلا نظرا الى ان الاستصحاب هو الدليل العملي الذي شرط جريانه عدم وجود الدليل الظني من الكتاب والسنة نعم يمكن القول بذلك لو كان حجية الاستصحاب من باب الظن وقد حقق في محله ان الاخبار اليقين التي هي مدرك حجيته لا يفيد ازيد من كونه تعبديا مع ان حجيته من جهة الظن انما تتم على القول بحجية الظن على الاطلاق وهو بمعزل عن التحقيق اذا عرفت ذلك فما رايناه من كلام الشيخ في الجواهر في كتاب الزكوة في مسألة عدم جواز الزكوة على الحلي اذا كان دراهم ودنانير من القول بوجوب الزكوة نظرا الى تخصيص عموم الدال على عدم وجوب الزكوة في الحلي باستصحاب كونه دراهم ودنانير ليس في محله بل خلط منه ولعله استفاد ذلك من كلمات بحر العلوم في فوائده فانه على ما قال الاستاد كثيرا ما خصص العمومات بالاستصحاب ونظير ذلك في الاشتباه والخلط ما وقع في عباراتهم من اعتضاد الدليل الاجتهادي بالاصل مع ان حجية الاصل في مقام فقد الدليل ومع وجوده فلا مجرى له اصلا فكيف يمكن الاعتضاد اللهم الا ان يقال يكون مرادهم انه لولا الدليل لكان الاصل مقتضيا لذلك فتامل ومن هذا القبيل ترجيحهم الخبرين المتعارضين بالاصل بعد فقد سائر المرجحات الاجتهادية فانه ايضا ليس مما ينبغي فتبين ما مر فتدبر

مسألة قد اشتهر في كلماتهم الرجوع الى المرجحات الى حجية في الدليلين اللذين بينهما عموم من وجه في مورد التعارض كما وقع في بيع الغبن فان ادلة لزوم الوفاء بالعقد تقتضي عدم ثبوت الخيار للمشتري مع كونها اعم من الصورة المفروضة اذ يمكن ان لا يكون البيع مشتملا على الغبن فضلا عن غيره من سائر العقود وادلة نفي الضرر والضرار تقتضي ثبوت الخيار وهي ايضا اعم اذ الضرر يتحقق في غير البيع وكذا الضرار ايضا ولا يخفى ان مجرد تعارض الدليلين في مورد لا تقتضي وجوب تحصيل المرجحات الى حجية وذلك لان اذا تحقق في نفس المتعارضين رجحان ما فان من الفحص عن غيره من المرجحات كما اذا فهم العرف تخصيص احدهما بالاخر وان كان بينهما عموم من وجه كما وقع في العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالمظنة لشمولها للظن الحاصل من الخبر وغيره والآية النبأ التي يدل على حجية الظن الخبري بناء على كون التبين اعم من الظني والعلمي فان مقتضى العمومات عدم جواز العمل بالظن الخبري ومقتضى الآية جوازه ومع انضمام الدليلين معا يفهم العرف تخصيص العمومات بالآية بلا اشكال ولذلك ذهبوا الى حجية الخبر الواحد تمسكا بالآية ونحوها مع الآية من العمومات تخرج جهة شمولها للخبر المفيد للعلم وفاقا للشيخ ويفيد الظن بخلاف العمومات فانها لا دليل على حكم ما يفيد العلم والسر في ذلك يمكن ان يكون شيوع افراد احد الدليلين في وجه دون افراد الآخر او كثرة شيوع افراد احدهما من الآخر ذلك ربما يخطر بالبال في تقديم عموم ما دل على عدم وجوب الزكوة في الحلي على عموم ما دل على وجوب الزكوة في الدراهم والدنانير اذا فرض كثرة افراد الحلي في الدرهم والدينار كما هو المعروف في ما بين الاكراد والالوار فاذا فرض قلة الدراهم والدنانير وقلة التعامل بها في بلد او قرية وكثرة الحلي المصنوع منها بحيث اذا اطلق الدرهم والدينار لا ينصرف الى الحلي منها فيمكن القول بتقديم عموم الحلي على عموم الدراهم والدنانير لعموم تبادر ذلك من الدراهم والدنانير لكن ربما يشكل ذلك بانه يتم لو فرض وجود الدرهم والدينار في الخصوص على وجه الاطلاق ولا اذا فرض وجههما فيها

على

على نحو العموم والكلية فيستفاد عمومهما ما يكون منهما حليا ايضا والانصاف فيه ايضا مجال المناقشة كما تاتي في المسألة الآتية وجهه وربما تمسك في وجوب الزكوة على الحلي منهما باستصحاب الوجوب فانه لا شك انه اذا كان درهما او دينارا فيكون بحيث لو تعلق شيء من غير تصرف فيه كان مما يجب فيه الزكوة ثم قد صار حليا طرء عليه ما يوجب الشك فمقتضى الاستصحاب ما يكون عليه اولا حتى يثبت ما يخرجه عن ذلك وهذا الاستدلال من الشيخ في الجواهر وربما تمسك به المشهور واليه مال الاستاد سلمه الله ولكن ذلك مبني على جواز التمسك بالاستصحاب في الامور الاعتبارية الغير المتحصلة في الخارج وبعبارة اخرى في الامور الانشائية فان هذا الحلي ليس حالته الاولى الا كونه من شانه تعلق الزكوة بعد حولان الحول عليه ويتوقف جواز ذلك على شمول ادلة الاستصحاب مثل ذلك وفيه اشكال

مسألة هل العمومات تشمل الافراد النادرة والنادرة ذهب جمع الى العدم ويظهر من الرياض ذلك ايضا واليه ذلك مشى الاستاد دام ظله وتحقيق ذلك ان الالفاظ الدالة على العموم على انحاء مختلفة بعضها موضوعة للعموم افرادا كلفظة كل وجميع ونظائرهما وبعضها تركيبا كالجمع المحلى بالالف واللام والجمع المضاف وبعضها يكون استفادة العموم فيها من جهة اخرى غير الوضع كالنكرة الواقعة في سياق النفي فان الظاهر على مذهب الاستاد ان عمومها من جهة وقوعها في سياقه وليس لها وضع للعموم للافراد والاربات فما يكون موضوعا على سبيل الافراد فكثيرا ما يكون مدخوله من المطلقات كقولنا كل رجل وكل انسان وكل فرس الى غير ذلك فعمومه للابدان يكون من جهة استيعاب جميع افراد مدخوله الدال على نفس الطبيعة او على الماهية المتحصلة في ضمن فرد منتشر حتى يكون نكرة والاستغراق والاستيعاب كما يكون حقيقيا يكون ايضا عرفيا كما يقولون في قولنا جمع الامير الصاغة حيث انه ليس المراد منه الا جميع صاغة بلده او اطرافه لا صاغة تمام العالم ولما كان اغلب افراد الاستغراق المتداول فيما بين اهل العرف هو الاستغراق العرفي فاللفظ لا بد ان يحمل عليه ان قلت يلزم المجاز في اللفظ الموضوع للعموم نظرا الى ان مقتضاه بحسب الوضع دلالته على جميع الافراد المندرجة تحت المدخول وقصر دلالته على بعضها استعمال اللفظ في غير الموضوع له قلت ان لفظ العموم قد وضع لدلالته على جميع ما يشمله مدخوله حيث يطلق ولا شك ان مدخوله انما يكون مطلقا وانصراف الاطلاقات الى الافراد الشائعة لعله من جملة المسلمات ضرورة انها هي المتبادر منها حين الاطلاق دون الافراد النادرة اذ لا شك بعد التامل الا بالعلم بعدم دخولها او شك ويرتفع هذه بالاصل السليم عن المعارض فاذا كان دلالة المدخول على تلك الافراد الشائعة دون غيرها فلفظ العموم يفيد استيعاب جميع هذه الافراد مثلا اذا اطلق لفظ رجل ينصرف الذهن منه الى ذي راس واحد نظرا الى شيوعه وعدم شيوع ذي راسين غاية الامر دلالته عليه على سبيل العموم البدلي فاذا دخل عليه لفظ العموم فينصرف الذهن منه الى استيعاب الحكم لمجموع الرجال الذين يكونون افرادا شائعة لهذه الطبيعة وهم الذين لهم راس واحد وهكذا الامر في غير ذلك بخلاف النكرة الواقعة في سياق النفي فان مقتضاها عدم تحصل الطبيعة مطلقا سواء كان في ضمن الافراد النادرة او الشائعة لو وقعت النكرة بعد لا

الى نفي الجنس والحقيقة ولا الوقع في سياق ما ولا المشبهتين بليس فتعين ان يكون المراد نفي وجود الطبيعة كالاول وان يكون نفي الوحدة المستفادة
من التنوين ولذلك صح ان يقال ما رجل في الدار بل رجلان ولا يكون هو خول بل مناقضا لما يستفاد من النكرة المنفية لكون ذلك كالنفي
المتعلق بالطبيعة مستفادا من اللفظ ايضا وتحمله للفظ بقي الكلام في الجمع المحلى باللام وتحقيق الكلام فيه سياتي ان شاء الله اذا عرفت مجموع
ما ذكرنا فتعلم ان انصراف اطلاق الدرهم والدينار الى ما كان منها حليا مشكك بل يكفي القول بعدم انصرافه اليه احتمال ايضا وللادلة من حصول الشك فيبقى
اصالة عدم وجوب الزكوة سليمة عن المعارض وذلك لان الدرهم الذي يصير حليا من الافراد النادرة للدرهم وشمول الاطلاق له وانصرافه اليه بعيد
ان قلت في الابدان لا يكون زكوة في الدرهم الممسوح لعدم انصراف الاطلاق الى مثله كما لا ينصرف الى ما لا يكون منقوشا اصلا وان عممت به
المعاملة ولذلك افتوا فيه بعدم وجوب الزكوة قلنا الحكم بوجوب الزكوة في الممسوح ليس الا للاستصحاب الآتي به لا من باب انصراف الاطلاق وحيث
لا يجري الاستصحاب فيما لا يكون منقوشا اصلا فقياسه عليه يكون مع الفارق مع انه يمكن ان يقال بعدم لزوم وجود النقش بالفعل فيما يجب فيه الزكوة بل
لو كان منقوشا في وقت يكفي في صدق المشتق ضرورة ان المشتق حقيقة في ما انقضى عنه المبدأ ففي الممسوح يصدق انه كان منقوشا مع تحقق المعاملة
به بخلاف غير المنقوش راسا كان السكة التي عمت بها المعاملة في وقت ما تكفي لوجوب الزكوة والكفاث مهجورا في زمان اخر قال
الشيخ في الجواهر وكذا لا زكوة في الممسوح على النص عليه في الروضة لكن قد يناقش ببقاء اسم الدرهم والدينار واطلاق الزكوة في الذهب للاستصحاب
والوصف بالمنقوش في خبر ابن يقطين مع انه جار مجرى الغالب فيما فيه المعاملة في ذلك الوقت ومع قوة الظن بارادة الكناية بذلك عن الدراهم والدنانير
لم يعلم حجية الوصف بل زال عنه الوصف انتهى اقول قد روى عن علي بن يقطين عن ابي ابراهيم انه قال وكلما لم يكن ركازا فليس عليك فيه شيء قال قلت وما
الركاز قال الصامت المنقوش وذلك الوصف يدل على عدم وجوب الزكوة في غير المنقوش سواء كان كذلك ابتداء وجرت به المعاملة او يصير ممسوحا
على ما فهمه الشيخ ونظره الا ان بعد التتبع في الموارد الخاصة والاخبار الواردة في خصوص المسئلة يحصل الظن القوي بان المدار في وجوب الزكوة على كون
ما جرت به المعاملة دراهم ودنانير سواء كان منقوشا او لا والتعبير بالمنقوش من جهة انه الغالب في الدراهم والدنانير فالوصف يجري مجرى الغالب كما
الوصف في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حيث لم يقيد الحرمة في الربائب بان يكون في البيت بل تعم وغيرها ولكن لا يخلو هذا الكلام من المناقشة
اذ حمل الوصف على مورد الغالب خلاف الظاهر كما صرح به في الروضة اذ حجية مفهوم الوصف ليست الا من جهة لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يرد منه المفهوم

مل

اصل في بيان موارد جريان اصالة الصحة في العقود على ما تقتضيه ترتيب المختلف حيث تمسك في موارد متكثرة باصالة الصحة حيث قال مسئلة
للشيخ قولان في ضمان المجهول احدهما الصحة ذكره في النهاية وهو قول شيخنا المفيد في المقنعة وابن الجنيد وسلار وابي الصلاح وابن زهرة وابن البراج
في الكامل وقال الشيخ في المبسوط والخلاف لا يصح وبه قال ابن البراج في المهذب وتبعه ابن ادريس والمعتمد الاول لنا ان الاصل الصحة وعموم قوله تعالى
ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقد شهد الحمل البعير والاصل عدم تعيينه ثم قال ايضا مسئلة قال الشيخ في المبسوط اذا ادعى المضمون له الحجر حالة الضمان ولم يعرف له
حالة الجنون كان القول قول الضامن لان الاصل براءة الذمة والمعتمد ان القول قول المضمون له عملا باصالة عدم الجنون واصالة صحة الضمان فيعارض
احديهما اصالة البراءة ويبقى الاخرى سليما عن المعارض وقال ايضا قبل هذه المسئلة مسئلة للشيخ قولان في اشتراط الاصل قال في النهاية لا يصح
ضمان مال ولا نفس الا باجل معلوم وهو قول شيخنا المفيد في المقنعة وقول ابن البراج في الكامل وابن حمزة وقال في المبسوط يصح حالا ومؤجلا وبه قال ابن
البراج في المهذب وابن ادريس وهو الاقوى لنا الاصل وعموم قوله تعالى الزعيم غارم وقوله تعالى وانا به زعيم

في بيان مولاه ... سكهم بالعبد ... المنفيين في البرية وكذا بيان الأخبار الواردة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين في ذلك

... في الجواهر عند قول المصنف ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث بهذه العبارة ... الوضوء ... للصلاة ...

كالشرع ... وجوب الإعادة ... فيه أيضاً ... ذلك عند قول الماتن ولو شك في شيء من أفعال الوضوء ...

قال ... ذكر ... الأقوال ... ذلك ... دعوى إجماع المعتبر والمنتهى على عدم الالتفات مع الانصراف ...

[illegible]

ودليل الاقتصار على فسخ ما لم يره ... بتبعض الصفقة ... ثم إن ... الضيعة ... القطعة ...

... فإن غايتها إثبات الخيار له في تلك القطعة وهو لم يدل على ... الاقتصار ... في الصحيح ...

... ضيعة ... فإن ... المال ... الضيعة ...

... قطعة ... ذلك خيار ... العقد المتعلق بالجميع وبالجملة ...

[illegible]

اختلفوا في وجوب الاحتياط وعدمه فقيل بالوجوب مطلقاً كالأخباريين في الشبهة التحريمية وقيل بعدمه مطلقاً كصاحب الوافية والجزائري وبعض المتأخرين
وقيل بالتفصيل بين ما إذا ثبت الاشتغال في الجملة فالأول وما إذا لم يثبت فالثاني وقد اختار شيخنا الأستاذ دام ظله الثالث واستدل عليه بوجوه أولها الاستصحاب
وثانيها العقل القاطع الدال بوجوب تحصيل البراءة اليقينية بعد ثبوت الاشتغال اليقيني ولو في الجملة نظراً إلى جواز التكليف بالمجمل بعد فرض إمكان الامتثال بإتيان جميع
المحتملات أو تركها كلاً في قبيلة التخيير والشبهة المحصورة وثالثها طريقة أهل العرف في بنائهم في معاملاتهم ومكالماتهم ومشاجراتهم على ذلك بلا شبهة في حسن الاحتياط
لو تردد ما يلزم عند الاشتباه بين أشياء محتملة أو يجب الإتيان به بين أمور لا يكفي الإتيان بالمطلوب إلا بالإتيان بالجميع ولا يكفي رجوع هذا الوجه إلى الثاني بوجه [illegible]
إلا أن يقال إن حجيته على هذا يمكن أن يكون من جهة نفاذ عقولهم إلى [illegible] كما يمكن أن يكون من جهة حصول السيرة القطعية الكاشفة عن طريقة الرئيس فيصير
آخر غير الثاني فتدبر هذا مضافاً إلى أن مذهب وجوب الاحتياط على الإطلاق من العسر والحرج الشديد المعلوم فساده من طريقة الشارع وقوله ع بعثت بالحنيفية السمحة
السهلة وعمومات الكتاب كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر إلى غير ذلك بل ذلك مخالف للإجماع القطعي والطريقة المستمرة النبوية قطعاً فلا إشكال في بطلان
القول بوجوب الاحتياط على الإطلاق كما أن القول بعدم الوجوب مطلقاً كذلك أيضاً نظراً إلى الحجج التي ذكرنا مضافاً إلى ما يفهم من تتبع الأخبار القاضي بلزوم الاحتياط في
بعض الموارد كما دل على وجوب الاجتناب عن بعض أفراد الشبهة المحصورة كالإناءين المشتبهين والثوبين المشتبهين وعدم جواز الوطي بالمشتبهة بالزوجة إلى غير ذلك
فظهر مما قررنا فساد المذهبين الأخيرين وستعرف [illegible] ما تمسك به كل من الفريقين للانتصار لمذهبهما ومما مر ظهر أن مجرى أصل البراءة إنما يكون في الشبهة في التكليف وأن الشبهة
إذا كانت في المكلف به فلا مجرى له أصلاً بل المناص التمسك بأصل الاشتغال وتوضيح المقام أن الاشتباه لا ينشأ من الشك في أصل ثبوت التكليف كما إذا ورد خبر ضعيف
أو غير حجة مثلاً على وجوب شيء أو حرمته كما ورد في وجوب غسل الجمعة ورؤية الهلال وحرمة صوم عاشوراء مثلاً أو من الشك في مقداره من الزيادة والنقصان ارتباطياً كان
المشكوك فيه أو غير ارتباطي والقسم الأول أيضاً ربما ينقسم إلى قسمين ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان كمسألة الولوغ ولكن حكم الثاني منهما داخل تحت الشك في المكلف
[illegible] بل [illegible] المتعين فالتي أن وجوب الاحتياط قال به في جميع الموارد المذكورة وكذلك الثاني [illegible] على الإطلاق وقد عرفت أن التحقيق هو القول بالتفصيل ثم
إن صاحب الوافية قد استدل في ما صنفه مختصراً في علم الأصول وسماه في الأصول بعدم الدليل على وجوب الاحتياط وعدم الدليل دليل على العدم ولا يخفى ضعفه لما
عرفت من الأدلة ولعل نظره في الحكم بعدم الدليل مع وجود ما مر إلى عدم حجية الاستصحاب كما هو مذهبه في الأصول حيث [illegible] المدارك في حجيته [illegible] الأخبار [illegible] وهي
بمعزل عن درجة الحجية [illegible] المباني الأصولية التي مبنا [illegible] على تحصيل [illegible] ولكنه لا يخفى [illegible] ذلك الكلام [illegible] إلى [illegible]
[illegible] على المسألة أن الأمر حقيقة في الوجوب وأن الدليل [illegible] والمرة والتكرار إلى غير ذلك من المبادي اللغوية التي مبنا [illegible] على

كما ورد في بعض الأخبار [illegible]
[illegible]
[illegible]

منهم المعاني اللغوية التي لا يحصل في ان لب الاخبار او اخبار الاحاد او استعمال الامارات التي لا يكون الا ظنيات فان القطع المدعى به في امثال هذه المسائل نعم يمكن لزوم
تحصيل العلم في بعضها كمجموع الادلة الشرعية فلا بد في اثبات حجية الكتاب والسنة والاجماع من تحصيل اليقين وكذلك الامر في الادلة العقلية كحكم العقل بالحسن
الاباحة في ما لا نص فيه او وجوب رد الوديعة او حسن الاحسان الى غير ذلك ولا يثبت حجية الاستصحاب فلا يحتاج الى تحصيل القطع بل يكفي انتهائه الى
اليقين كسائر المسائل الظنية كحجية الاستصحاب والاكتفاء بشيء من الاخبار التي لا تفيد الا الظن الا ان حجية مثل هذا الظن من الاجماعيات فلا باس في اثبات
حجية الاخبار فنقتصر هنا على ما تمسك به المحدث الاسترابادي ولا حجة الجزائري فيما ذكره في منبع الحيوة من عدم دلالة اخبار الاحتياط على الوجوب بل دلالتها
على عدم الوجوب نظرا الى عدم جواز التعليق بالمشية في الامور الواجبة كلا وقع ذلك فيما ورد في حديث كميل حيث قال عليه السلام اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت والنبوي المعروف بحديث التثليث حيث قال فيه من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات فان الظاهر
منه ان ترك الشبهات ليس بواجب وكذلك ما ورد في الحديث الصالح في صحيحة عبد الله بن وضاح من قوله ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة
لدينك الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الاحتياط ولا ظهور في عدم دلالتها على ذلك وليس في المقام دليل اخر افاد فمقتضى الاصول عدم الوجوب هذا
واستدل به في المقام والجواب يظهر مما مر فان تلك الادلة القاطعة على وجوب الاحتياط في بعض الموارد لا محيص في ما ادعاه مضافا الى ان كثيرا من
موارد هذه النصوص في الشك في التكليف ونحن نقول بالبرائة في مثله ولا ما ورد في مقام الشك في المكلف به كالصحيحة المذكورة فالظاهر وجوب الاحتياط
كما هو راي المشهور

ان عمدة واجبات الوضوء تكون سبعة   النية وهي امر قلبي نسبته الى العمل نسبة الروح الى الجسد فلا يصح فعل الباقي بدونها
ويشترط في صحته وقال كثير من المتقدمين انها الاخطار بالبال بمعنى ان تحققها انما يكون بتذكر الفعل المقصود اتيانه في الخارج مقرونا بجميع الشرائط
والاجزاء في اول ايجاد الفعل متضمنا لما ذكر قصد التعيين فيما يحتاج اليه والوجه كالوجوب والندب والاداء والقضاء وقال كثير من المتاخرين انها
ليست الا الداعي على الفعل وهو القربة المطلقة فمن كان مقصوده من اتيانه العمل هو نيل الثواب او التخلص عن العقاب او وجدانه المعبود اهلا للعبادة او غير ذلك
فيكفي ذلك في صحة العمل فلا يحتاج الى الاخطار وتفصيل القصد كما قاله القدماء ولكن الظاهر حقية ما ذهب اليه المتاخرون لوجهين الاول وهو العمدة في اثبات
ذلك التبادر فان المتبادر من النية عند العرف ليس الا الداعي ضرورة ان ليس في الكتابة الا سائر الافعال فمن اراد الذهاب الى المسجد او الاتيان الى السوق كان
فلو لم يخطر بباله اذا ذهب الى السوق لشراء شيء مثلا وذهب فلا يقال له في العرف ذهب بلا قصد وداع وهكذا سائر الافعال نعم اذا لم يكن الفاعل شاعرا حين
الفعل فلا يبعد الحكم بعدم مقارنة الفعل مع النية والثاني استلزام الاخطار بالبال الحرج المنفي في الشريعة السمحة السهلة ولا حد لكون النية في العرف هي ما ذكرنا نرى
ان صاحب الشرع والائمة عليهم السلام لم يعتبروا فيها ازيد عما عليه العباد في فعل الطاعات اخطارها بالبال المكلف بالتفصيل الذي ذكره المتقدمون ولذلك قلنا لم
نعتبر قصد الوجوب والندب بل لو قصد الوجوب مع كون الفعل مندوبا او بالعكس سهوا لم يضر وربما تمسك بهذا الوجه في الرياض على عدم لزوم الاخطار
بالبال نظرا الى ان في عسرة غير مقارنة مع الجزء الاول من الوجه ومع الجزء الاول من التكبير في الصلوة والزام المكلف على هذا مع كلفة وعسر
وحرج ولنا الاستدلال بذلك ايضا الا انه وملاحظة عدم ذكر النية في الاخبار بهذه الطريقة اصلا وعدم التفات الائمة في مقام بيان الفرائض المعتبرة
في كل من الفرائض الشرعية المبهمة بهذا النحو ايضا شاهد على حقية مذهب المتاخرين والقول بان اعتبار مطلق النية في الاعمال هو مقطوع به من الكتاب
والسنة والاجماع انما الشك في فهم المراد منها واذا شك في ذلك فلا بد من الاخذ بما هو متيقن تحصيلا للبرائة اليقينية مع ان شهرة القدماء لو تعارض مع
الشهرة المتاخرة فالاولى الاخذ بما هو مرفوع اولا بانه لا اجمال في اللفظ فانه انما يتصور فيما اذا لم يحصل الظن الاجتهادي بشيء من المعاني وقد عرفت من عدة
العرف لما اخترناه ولذلك لا نقول بوجوب الاحتراز عن الصورة المشتبهة بالنية وكذا ما هو نظيره وثانيا بانا لا نسلم تقديم الشهرة المتقدمة على الاطلاق لما نرى
من كثرة الخلاف المتاخرين ودقة انظارهم وتحقيقاتهم المسائل التي لم يظفر بها المتقدمون ولذلك فيدل على ترك الاول للاخر ومن هذا التحقيق مسئلة نجاسة البئر
وكون النية هو الاخطار ايضا من هذا التحقيق وبالجملة ان الاصل بعد الظهور الذي ادعيناه ليس في محله كما ان الشهرة معارضة بمثلها بل اقوى منها كلها بل اعتبار الاستدامة
الحكمية التي لا بد منها في العمل بناء على عسر الاستدامة الفعلية على القول بالاخطار وعدم الكلفة في الفعلية على القول المختار ابين شاهد على ما ذكرنا ثم ان معنى الاستدامة
هو ان لا يقصد قطع العمل فيما شاء ويكون فعله العبادة لاجل تلك الغاية المقصودة له اولا فلو تغير قصده بان نوى ترك الفعل والعبادة في اثنائها بطل في القوم
قطعا كما ادعاه شيخنا الاستاد وصح في الوضوء ما لم يفعل مع هذه النية شيئا من افعاله لو الوفق فلا شك في كون هذا الفعل خاليا عن النية فيكون باطلا وانما

الاشكال في الصلوة في ان بمجرد العزم على الترك لاجل غاية مشروعة كمطالبة الغريم او غير مشروعة كتحصيل السلطان ام لا ومن هذا القبيل قصد الرياء في الفعل او في فعل شيء من اجزاء الصلوة فقد ذهب المرتضى الى صحة العمل معه بخلاف ما عن غيره من العلماء فيمكن الفرق بالعمل بمجرد هذا القصد وهل الفساد يحصل بمجرد حصول القصد مع اتيان الفعل بلا اعادة ثانيا لم يؤثر في الصحة ام لا الظاهر هو الثاني نظرا الى حصول الفساد بمجرد قصد الرياء فكيف يعود باعادة الفعل فالاصل بقاؤه وليس من هذا القبيل اذا قصد رفع الصوت في التكبير لاجل اعلام الناس او غيره فلا اشكال في الصحة لعدم منافاته لقصد القربة

ثم ان الوضوء كغيره من العبادات فلا يعتبر فيه عدا قصد القربة فلو لم ينو به رفع الحدث او استباحة الصلوة او غيرها من الوجوب والندب فلا يلزم فساده بل يقع صحيحا ما لم يكن عن قصد القربة ولا اشكال في ذلك وانما الاشكال فيما اذا قصد رفع حدث خاص كالنوم او البول ثم انكشف عدم ذلك الحدث وتحقق حدث آخر فنقول ان هذا القصد لا يكون سهوا او عمدا الا الاول فالظاهر هو الصحة نظرا الى عدم ما يدل على الفساد والاصل الصحة وليس شيء يعتبر في الوضوء سوى القربة كما عرفت وان قيل ان الاصل عدم جواز الدخول فيما هو مشروط بالطهارة فالاشكال في تحقق الشرط فيستلزم الشك في تحقق المشروط واضح المنع لما لاحظت ان الامر يقتضي الاجزاء وحصول الامتثال باتيان طبيعة الفعل في الخارج فلا يجب الاعادة واما الثاني فقد ثبت شيخنا الاكبار عن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى والفاضل الهندي في كشف اللثام وغيرهم بطلان الوضوء وبعضهم عللوا بان المنوي غير متحقق والمتحقق غير منوي فيصير كالعمل بلا نية وكما يكون ذلك باطلا فكذلك ما نحن فيه ولكن يمكن المناقشة في ذلك بان مقتضى اطلاق الكتاب والسنة بالامر بالوضوء وعدم تقييده بشيء من الامور المذكورة هو رافعية طبيعة الوضوء للحدث على سبيل الاطلاق قال تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والاصل ايضا يقتضي عدم لزوم الاعادة

خلاف كلماتهم في وجوب الاستبراء وعدمه فعن سلار بن عبد العزيز الديلمي وبعض اخر وظاهر ابن حمزة القول بالوجوب وذهب باقي الاصحاب الى الاستحباب وتردد المحقق كلامهما نظرا الى عدم دليل صالح لما ادعياه سلار وابن حمزة وقال بعضهم ان مرادهما انه الوجوب الشرطي لا الشرعي بمعنى ان شرط الحكم بالطهارة للبلل المشتبه بعد البول تحقق الاستبراء وكذلك شرط عدم وجوب الغسل ثانيا بعد البول هو الاستبراء لتحقق براءة الذمة عن الحدث بعد الاستبراء بالبول وذهب آخرون الى ان استعمال لفظ الوجوب في كلام الاصحاب يكون شائعا فمرادهما انما هو شدة الاستحباب وهذا ارجح في التاويل فان المجاز اذا كان مرددا بين اختيار الاقرب والاشيع فالثاني فاراد الوجوب الشرطي من لفظ الوجوب والكفاف يحتاج الى ملاحظة المعنى الاول ان اراده الاستحباب منه انما يكون اشيع وكيف كان فالظاهر انه لا شبهة في ندبية الاستبراء وانه لا حقيقة شرعية له وذكر لك انهم يستعملون هذه اللفظة في استبراء الحلال من الموطوءة للمعتم ولتنافيه وغيرها واستبراء الرحم في الولد وغير ذلك فالمراد منه في الجميع طلب البراءة وانما الاشكال والكلام فيما يعتبر فيه من الخرطات والتنحنح وغيرها فنقول اقوال العلماء فيها كثيرة فمنهم من جعله كالاخرة او ارتفه ولا يخفى في المقام خزازة على من تأمل فيها عدا ما يدل على اعتبار ثلث خرطات من المقعدة الى رأس الحشفة فتخير حرافي ذلك لزوم تسعة خرطات مع التنحنح وذلك لان المعصوم عليه السلام انما ادرج المجموع في لفظ واحد وهذا في الحقيقة تقول كلام العلماء الا ان في الخبر وبالجملة فالذي عليه المعظم لزوم تسع خرطات من المقعدة الى رأس القضيب وثلث اخر منه الى رأس الحشفة ونترها ثلثا وذهب سلار على ما حكي عنه الشهيد في الذكرى على ما نسب اليه في الروضة الى لزوم التنحنح بعد التسعة ثلث مرات وعرف بعضهم طغره في ذلك على ناقص كما ادعى ذلك شيخنا ايضا ولكن لم يتعرض التنحنح في ادلة السنن ذلك كما قال بذلك من رأى كلام سلار من العلماء وذهب اليه في المنهاج ثم ان ركن التنحنح هل يقع على الخرطات والنتر او على ظاهر كلمات الاصحاب الثاني والظاهر الاول لاشكال في لزوم التنحنح اذ المطلوب لما كان خروج ما بقي من البول في المجرى ثم لما استبرأ انه لا بد من استبراء طريقه وهو الاحليل فلا بد من تقديمه على الخرطات الا ان ما يلوح من كلماتهم حيث ذكروا ذلك بعد الخرطات هو الثاني ضرورة ان الترتيب الذكري يقتضي الترتيب الخارجي كما سئل عن المعصوم عليه السلام عن لزوم تقديم سعي الصفا على المروة فاجاب بقوله ابدء بما بدء الله به تعالى ونظره الى قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله ولذلك قال البعض في ذيل الاذان والاقامة بلزوم وجه دلالة فاحص على تقديم الاذان والاقامة لترتيب الذكري الواقع في الخبر حيث قال عليه السلام اذن واقم الدال بظاهره على الترتيب الخارجي وبالجملة فالقول بعدية التنحنح عن الخرطات ليس من جهة الواو ضرورة انه لمطلق الجمع كما بين في الاصول

الاشكال في الصلوة فان بمجرد العزم على الترك لاجل غاية مشروعة كمطالبة الغريم او غير مشروعة كتحصيل المطلب الذى اراد ومن هذا القبيل قصد الرياء
في الفعل او في فعل شيء من اجزاء الصلوة فقد ذهب المرتضى الى صحة العمل معه بخلاف ما عن غيره من العلماء فيمكن ان يقال ان العمل مجرد عن القصد و هل الفساد
بسبب مجرد حصول القصد مع اتيان الفعل فلو اعاده ثانيا لم يؤثر في الصحة ام لا الظاهر هو الثاني نظرا الى حصول الفساد بمجرد قصد الرياء فكيف
يعود باعادة الفعل فالاصل بقاؤه وليس من هذا القبيل اذا قصد رفع الصوت في التكبير لاجل اعلام الناس او غيره فلا اشكال في الصحة لعدم منافاته لقصد القربة
ثم ان الوضوء كغيره من العبادات فلا يعتبر فيه عدا قصد القربة فلو لم ينو به رفع الحدث او استباحة الصلوة او غيرها من الوجوب او الندب فلا يلزم
فساده بل يقع صحيحا ما لم يكن عن قصد القربة ولا اشكال في ذلك وانما الاشكال فيما اذا قصد رفع حدث خاص كالنوم او البول ثم انكشف
عدم ذلك الحدث وتحقق حدث آخر فنقول ان هذا القصد لا يكون سهوا او عمدا الا الاول فالظاهر هو الصحة نظرا الى عدم ما يدل على الفساد
والاصل الصحة وليس شيء معتبرا في الوضوء سوى القربة كما عرفت في القول بان الاصل عدم جواز الدخول فيما هو مشروط بالطهارة فالاشكال
في تحقق الشرط فيلزم الشك في تحقق المشروط وواضح المنع لما لاحظته ان الامر يقتضى الاجزاء وحصول الامتثال باتيان طبيعة الفعل في الخارج
فلا يجب الاعادة واما الثاني فقد نقل شيخنا الاكبر عن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى والفاضل الهندي في كشف اللثام وغيرهم بطلان
الوضوء وبعضهم عللوا بان المنوي غير متحقق والمتحقق غير منوي فيصير كالعمل بلا نية وكما يكون ذلك باطلا فكذلك ما نحن فيه ولكن يمكن المناقشة
في ذلك بان مقتضى اطلاق الكتاب والسنة بالامر بالوضوء وعدم تقييده بشيء من الامور المذكورة هو الاكتفاء بطبيعة الوضوء للمحدث على
سبيل الاطلاق قال تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والاصل ايضا يقتضى عدم لزوم الاعادة

كه واجبات و تكاليف شرعيه را از فتواى همان مجتهد
بياموزد و براى تقليد هيچ يك از عبادات قبول نخواهد شد
و تقليد بر سه نوع است اول آموختن مسائل را از
لسان خود مجتهد يا بطريق استفتاح بشرط آنكه جواب
خود مفتى بنويسد دوم از رساله عمليه مجتهد اخذ نمودن
بشرط آنكه رساله باشد كه به نظر مجتهد رسيده باشد
سيم از كسانيكه در تقليد با خود شخص متفقند و مكلف
دريافت نمودن بدون كم و زياد اگر پيش احكام
شرع در عهده مجتهد نيست نه هر شديد اگر چه هر شد
واقعى مجتهد هست و هر او از ارشاد هدايت و مسائل
شرعيه عين هدايت است و مسائل را از هر شد نبايد آموخت
مگر آنكه طالب و مرشد هر دو مقلد يك مجتهد باشند
ايد پس گوش به اقوال مفتى عوام نبايد داد

الخ طالت ليس من حاشية الواو هذا ورده انه لمطلق الجمع كما بين في الاصول

که هیکو ید خود تکلیف دائم ~~دائم~~ تقلید شرط نیست
لیکن حرف غلط است بدلایل چند معلوم است کنم عجلی لیکن
اعتقادات راجعت در اوفتها فرستیم دلایل بر بانی
ایشان باید آورد اولاً هر درویشی که خود شرایف نیست باشد
به اتباع اقل هیچ هیچ بایست عقیده او با اعتقر بلکی با
ثانیاً عموم دراوفتها هیکو ید هر درویشی که طالب ارشاد
نباشد در دینی او درست نیست اگرچه جمیع مطالب
فقرا هم بداند این درویشی ضعیف چه شد که مطالب
درویشی که واجب نیست بلکه نفی با نفی که سنت است
بی اجازه مرشد نشود و احکام الاهی که از جمله واجبات
است کسانیکه استنباط کرده اند حکم الله یعنی علمای اعلام
بی فتوای ایشان شود اگر نخواهد شد ثالثاً مرشدین
متقدمین سلسله خاکسار گفته اند با پیر شریعت معتقد نباشند
بلیر طریقتا نبا

نباید تعیین کرد راینجا در اول دوازده بیابه هیکو ید
امر بمعهر بجا آورد نیست امر بمعهر امین فتوای مجتهد است
باری دلایل بسیار است خدا لعنت کند کسانیکه بدعت در
دین مسلمانان گذاشته و بواسطه این حرف کولی حقیقت
عقاید دراوفتها را از میان برده اند این درویشی به
بسیار عیان افسوس است که تو دست از آلوده گیهای خودت نیا
برداری و خود را از جهات ریاضت بداری نه از کربلا
تا قیاس خوفی و نه از بردی زمستانت اندیشه اندیشه
قناعت و امساکت پیشه بیگانه از خویشان آشنا
دلریشا با حالت پریشان از وطن مألوف دست کشیده
باد رملم خود بجیده خواطر از قیودات دنیوی گسسته نبوده
دلهای شکسته نه طالب تخت و جاه و نه در خیال جبه
کلاه اما چه فایده که بر تحقیقات واجبات برنخورده

الحر کالت لیس کالیه الواو حرز ده انه مطلق الجمع کما بر هن فی الاصول

حتلف كلماتهم في وجوب الاستبراء وعدمه فعن سلار بن عبد العزيز الديلمي وبعض آخر ونقل عن ابن حمزة القول بالوجوب
وذهب باقي الاصحاب الى الاستحباب وتردد المحقق في كلامهما نظرا الى عدم دليل صالح لما ادعياه صالحا وربما قال بعضهم بان مرادهما انه يكون
الوجوب الشرطي لا الشرعي بمعنى ان شرط الحكم بالطهارة للبلل المشتبه بعد البول تحقق الاستبراء وكذلك شرط عدم وجوب الغسل بالبلل بعد البول هو الاستبراء
لتحقق براءة الذمة عن المني بعد الاستبراء بالبول وذهب آخر الى ان استعمال لفظ الوجوب في كلام الاصحاب يكون شايعا فمرادهما انما هو شدة الاستحباب
وهذا ارجح في الباب فان المجاز اذا كان مرددا بين اختيار الاقرب والاشيع فالثاني اولى فارادة الوجوب الشرطي من لفظ الوجوب والكفاية من حيث
بحسب ملاحظة المعنى الاول ارادة الاستحباب منه انما يكون اشيع وكيف كان فالذي هو انه لا شبهة في مذهبية الاستبراء وانه لا حقيقة شرعية له وكذلك انهم
يستعملون هذه اللفظة في استبراء الجلال في البقر والغنم والدجاجة وغيرها واستبراء الرحم في الولد والمحيض وغير ذلك فالمراد منه في الجميع طلب البرائة وانما الاشكال
والكلام في ما يتبرئ به من الخرطات والتسبيح وغيرها فنقل اقوال اللاحقين هنا كما حكي عنهم [illegible] الاحمر [illegible] وليس في المقام خبر اصرح [illegible] من الاقوال
عدا ما يدل على اعتبار ثلث خرطات من المقعدة الى رأس الحشفة فيستحب احوط في ذلك لزوم تسعة خرطات مع النتر وذلك لان المعصوم انما ادرج
المجموع في لفظ واحد وفي الحقيقة تدل كلام اللاحقين الا في الخبر وبالجملة فالذي عليه المعظم لزوم ثلث خرطات من المقعدة الى اصل القضيب وثلث اخرى منه
الى رأس الحشفة ونترها ثلثا وذهب سلار على ما حكاه عنه الشهيد في الذكرى على ما نقل في الروضة الى لزوم التسبيح بالتسعة ثلث مرات وعن
بعض [illegible] في ذلك على ما نص [illegible] ادعى ذلك [illegible] ولكن لم يتعرض [illegible] في ادلته لسائر ذلك كما قال [illegible] كلام سلار في اللمعة
اليه في المنهاج ثم ان كان التسبيح هل يتوقع على الخرطات والاقراء [illegible] ظاهر كلمات الاصحاب الثاني والكفاية الاول للدليلين [illegible] احسن اذا المطلوب
لما كان خروج ما بقي من البول في المخرج ثم لم يستبرأه لابد من استبراء طريقه وهو الاحليل فلابد من تقديمه على الخرطات الان ما يلوح من كلماتهم حيث
ذكروا ذلك بعد الخرطات هو الثاني ضرورة ان الترتيب الذكري يقتضي الترتيب الحقيقي كما [illegible] عن المعصوم في [illegible] ترتيب [illegible] الصفا والمروة فاجاب
في قوله ابدا بما بدأ الله تعالى ونظيره [illegible] في ان الصفا والمروة من شعائر الله وكذلك [illegible] الاذان والاقامة [illegible] فاص
على تقديم الاذان دلالة الترتيب الذكري الواقع في الخبر حيث قال اذن واقام الدال بظاهره على الترتيب الوقوعي وبالجملة فالقول بعدية التسبيح عن
الخرطات ليس من جهة الواو ضرورة انه لمطلق الجمع كما برهن في الاصول

بی به مستحبات بُرده حرام را از حلال جدا داده از مکروهات
در افتاده نقل است که حوضی در مدرسه‌ای از مدرسه‌های [illegible]
که احقر پانزده روز در یکی از حجره‌های آن مدرسه منزل داشت
بماند بسبب آنکه سه روز اول لیکه اول دار دقنی مدرسه شد [illegible]
حوض را آب بسته بودند تا روز پانزدهم که حقیر از آنجا بیرون
شد متصل آب می‌آمد ولی چهار انگشت آب در میان حوض
نبود در مقام تحقیق برآمده معلوم شد کف حوض سوراخی دارد
که آب پنهان از آن بیرون میرفت هم باید رخنه‌های فساد عقاید
گرفته و در احکامات شریعت نبوی به طریق مستقیم رفته تا
نجات در ریاضات از میان نرود در جه [illegible] طریقت
و طریقت برای مقامات است مقام اول از ابتدای سلسله [illegible]
یعنی آن کسانیکه تازه میخواهند درویش شوند باید [illegible]
و عمل اینها از رجال بیرون نیست بتکلفت یا غیر تکلف
دیگر غیر تکلفت که هر شد نباید قبول کند اگر تکلفت آنهم
[illegible]

الاشكال في اله
في العقد ادوفي
كهيد بمجرد
بعود باعاد
ثم ان الوضو
فساده بد
عدم ذكا
والاصا
في كحو ا
فلا كجيا
الوضو
في ذلك
سبيل الا

الاشكال في الصلوة فان مجرد العزم على الترك لاجل غاية مشروعة كمطالبة الغريم او غير مشروعة كتحصيل البطلان ام لا وفي هذا البحث قصد الرياء في الفعل او في فعل شيء من اجزاء الصلوة فقد ذهب المرتضى الى صحة العمل معه بخلاف ما عن غيره من العلماء فيمكن الفرق والعمل بمجرد هذا القصد وعدم الفساد يحصل بمجرد حصول القصد مع اتيان الفعل فلو اعاده ثانيا لم يؤثر في الصحة ام لا الظاهر هو الثاني نظرا الى حصول الفساد بمجرد قصد الرياء فكيف يعود باعادة الفعل فالاحتياط لا يترك وليس من هذا القبيل اذا قصد رفع الصوت في التكبير لاجل اعلام الناس او غيره فلا اشكال في الصحة لعدم منافاته لقصد القربة ثم ان الوضوء لكونه من العبادات فلا يعتبر فيه عدا قصد القربة فلو لم ينو به رفع الحدث او استباحة الصلوة او غيرها من الوجوب او الندب فلا يلزم فساده بل يقع صحيحا ما لم يخل عن قصد القربة ولا اشكال في ذلك وانما الاشكال فيما اذا قصد رفع حدث خاص كالنوم او البول ثم انكشف عدم ذلك الحدث وتحقق حدث اخر فنقول ان هذا القصد لا يكون سهوا او عمدا فالاول فقط يمكن الصحة نظرا الى عدم ما يدل على القدح والاصل الصحة وليس شيء يعتبر في الوضوء سوى القربة كما عرفت والقول بان الاصل عدم جواز الدخول فيما هو مشروط بالطهارة فالشك في تحقق الشرط يستلزم الشك في تحقق المشروط واضح المنع بعد ملاحظة ان الامر يقتضي الاجزاء وحصول الامتثال باتيان طبيعة الفعل في الخارج فلا يجب الاعادة واما الثاني فقد ذهب شيخنا الكبار على الاطلاق في المنتهى والشهيد في الذكرى والفاضل الهندي في كشف اللثام وغيرهم الى البطلان الوضوء وبعضهم عللوا بان المنوي غير متحقق والمتحقق غير منوي فيصير كالعمل بلا نية وكلما يكون ذلك باطلا فكذلك ما نحن فيه ولكن يمكن المناقشة في ذلك بان مقتضى اطلاق الكتاب والسنة الامر بالوضوء وعدم تقييده بشيء من الامور المذكورة هو موافقة طبيعة الوضوء للحدث على سبيل الاطلاق قال تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والاصل ايضا يقتضي عدم لزوم الاعادة

اختلف كلماتهم في وجوب الاستبراء وعدمه فعن سلار بن عبد العزيز الديلمي وبعض اخر ونقل عن ابن حمزة القول بالوجوب وذهب باقي الاصحاب الى الاستحباب وتردد المحقق كلامهما نظرا الى عدم دليل صالح لما ادعياه اصلا [illegible] فقال بعضهم بان مرادهما انما يكون الوجوب الشرطي لا الشرعي بمعنى ان شرط الحكم بالطهارة البلل المشتبه بعد البول تحقق الاستبراء وكذلك شرط عدم وجوب الغسل ثانيا بعد البول هو الاستبراء لتحقق براءة الذمة عن المني بعد الاستبراء بالبول وذهب اخر الى ان استعمال لفظ الوجوب في كلام الاصحاب يكون شائعا فمرادهما انما هو شدة الاستحباب وهذا ارجح في [illegible] فان المجاز اذا كان مرددا ينبغي اختيار الاقرب والاشيع فالثاني فاراد الوجوب الشرطي من لفظ الوجوب والثاني يحتاج بلا ملاحظة المعنى الاول اراده الاستحباب منه انما يكون اشيع وكيف كان فالظاهر انه لا ثمرة في هذه الاستبراء وانه لا حقيقة شرعية له وكذلك انه يستعملون هذه اللفظة في استبراء الحلال من البقر والغنم ولبانه وغيرها واستبراء الرحم من الولد وغير ذلك فالمراد منه في الجميع طلب البراءة وانما الاشكال والخلاف في ما يعتبر فيه من الخرطات والتنحنح وغيرها فنقل اقوال العلماء بها كما عنهم شيخنا في الكتاب الاحمدية [illegible] وليس في المقام خبرا مرئيا على شيء من الاقوال عدا ما يدل على اعتبار اربعة خرطات في المقعدة الى راس الحشفة فالتخير [illegible] في ذلك لزوم تسعة خرطات مع ترتيب ذلك لان المعصوم انما اورد تمام المجموع في لفظ واحد وفي الحقيقة قبيل كلام الكل وايا ما في الخبر وبالجملة فالذي عليه المعظم لزوم ثلث خرطات من المقعدة الى راس القضيب وثلث اخرى منه الى راس الحشفة ونترها ثلثا وذهب سلار على ما حكى عنه الشهيد في الذكرى على ما نقل في الروضة الى لزوم التنحنح بعد التسعة ثلث مرات واعترف بعدم ظفره في ذلك على نص كما ادعى ذلك شيخنا ايضا ولكن متعرض التصريح في ادلة السابق ذلك كما قال بعد ذلك من رأى كلام سلار من العلماء في اليه في المنهاج ثم ان كان التنحنح بعد وقوع الخرطات والقرا او نوع ظاهر كلمات الاصحاب الثاني والثاني ان الاول للتكلم فوجه التحسين اذ المطلوب لما كان خروج ما بقي من البول في المخرج ثم بعد استبرائه لا بد من استبراء طريقه وهو الاحليل فلا بد في ترتيبه على الخرطات الا ان ما يلوح من كلماتهم حيث ذكروا ذلك بعد الخرطات هو الثاني ضرورة ان الترتيب الذكري يقتضي الترتيب الحقيقي كما سئل عن المعصوم عن لزوم ترتيب سعي بين الصفا والمروة فاجاب بقوله ابدأ بما بدأ الله تعالى ونظره الى قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ولذلك قال البهائي في تحية الاذان والاقامة بلزوم وجود دليل خاص على ترتيب الاذان لا الترتيب الذكري الواقع في الخبر حيث قال في اذن واقام الدال بظاهره على الترتيب الحقيقي وبالجملة فالقول بعدية التنحنح عن الخرطات ليس من جهة الواو ضرورة انه لمطلق الجمع كما بين في الاصول

[illegible]

في بيان حكم الشرط في ضمن العقد وفيه مباحث الاول في بيان معنى الشرط فنقول قد ذكروا له معان احدها بمعنى الالزام والالتزام وهو
المحكي عن القاموس فقال فيه الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشريطة والجمع شروط والثاني هو الموقوف عليه تحقق الشيء وهذا هو نسبة
ما هو مصطلح اهل الاصول في معناه فيراد في قولهم الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه وله اطلاقات اخر في فنون
اخر لا يناسب المقام طوينا ذكرها وما يصلح ان يكون المراد منه احد المعنيين المذكورين لكن اختلف مشايخهم فيما هو المراد في الاغلب من لفظ الشرط
عند ذكره في ضمن العقد فقيل المراد هو الثاني وهو ما قيل اشهر المعنيين والاظهر هو الاول فقد يقال انه الظاهر من كلام الاكثرين بل مقتضى كلام الفقهاء حيث
قالوا الخيار في الفسخ عند عدم سلامة الشرط هذا المعنى ايضا ويشترك له ذلك بفهم العرف فان بعد عرض العقد مع الشرط على العرف يفهمون من الشرط
في ضمن العقد توقف الملكية او اللزوم على حصول الاداء على الشرط وقد يرجح الاول بوجوه منها عدة الاخبار والادلة الدالة على لزوم الوفاء بالشروط
على المعنى الثاني ولهذا عدم تمام الوقف ذلك ايضا فان عمدة تمسكهم في اثبات لزوم الوفاء بالشروط قوله ع المؤمنون عند شروطهم وهو ظاهر في الالزام
والالتزام اذ لو كان المراد هو المعنى الثاني لما حصل معناه المؤمنون عند موقوف عليهم وغير ذلك من ... وكذا ظواهر سائر الاخبار الحسنة الكلية
عن ابي عبد الله ع قال من اشترط شرطا في الاماء ان لا تباع ولا توهب قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث وكل شرط خالف كتاب الله
عز وجل فهو رد وصحيحة ابي العباس عن الصادق ع في رجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها قال يفي لها بذلك او قال يلزمه ذلك
وما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع قال الشرط في الحيوان ثلثة ايام للمشتري اشترط عليه ام لم يشترط فان احدث المشتري
فيما اشترى حدثا قبل الثلثة الايام فذلك رضى منه فلا شرط قيل له وما الحدث قال ان لامس او قبل او نظر منها الى ما كان يحرم عليه قبل الشراء
ظاهر في المعنى الثاني وكذا ما روي فيه ايضا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن جميل عن فضيل عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما الشرط
في الحيوان فقال ثلثة ايام للمشتري قلت فما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما ظاهر في
هذا المعنى وغيره من الاخبار وبالجملة بعد ملاحظة موارد استعمالات الاخبار وملاحظة فهم العرف كلا من المعنيين من تلك اللفظة يفهم ان كلا من المعنيين
من المعاني الحقيقية للفظ الشرط ولكن ذكر بعضهم ان المراد منه لا بد ان يكون الالزام والالتزام حتى ينطبق الدليل عليه وهو قوله ع المؤمنون عند
شروطهم لما مر من عدم صحة ارادة المعنى الموقوف عليه منه ولا يكون ذلك في نظر الكامل اذ ذاك مستلزم لاحد الامرين اما ادعاء ان كل شرط و
وقع في ضمن العقد لا يكون الا بمعنى الالزام والالتزام او عدم تمامية التقريب حيث ان الدليل اخص من المدعى وكلاهما محل المناقشة فان في كثير من الشروط
بمعنى الموقوف عليه لا كلام لاحد فان البيع بشرط العتق او الوقف لا يمكن كون الشرط بمعنى الالزام الا اذا كان بمعنى انه لا ينقص منه شيء بعد يد فانه
شرطية العتق او الوقف وان عرض لك شك في ذلك فلاحظ البيوع التي شرط فيها تأخير الثمن مدة او عدم التصرف في احد العوضين الى مدة معلومة فان

اشكال في ذلك لكون الشرط موقوفا عليه بلا اشكال اذ ليس مقصود المشترط مجرد التزام المشروط عليه بالشرط ولا بطلان الشق الثاني فلانه لا تردد في استدلالهم
في جميع الموارد في لزوم الوفاء بالشرط بقوله ع المؤمنون عند شروطهم اللهم الا ان يقال بتتميم المدعي بعدم القول بالفصل فكان لنفي الثاني فتأمل
والحق في المقام يقتضي التفصيل … القاطع لا يمكن ادعاء الاتحاد في الكل … المعنى بالنسبة الى الموارد فانا نرى في بعض الموارد ان قصد المتعاقدين
ليس الا الالتزام بالشرط والالتزام به دون العقد وان كان العقد مقصودا بالتبع كما اذا اراد احدهما ان يقيد الوكالة حتى لا يقدر على ان لا يكون
له عزل الوكيل فيه فيقع ذلك في عقد من البيع او الصلح بثمن نزر … في العوض والمعوض ويشترط ان الوكالة لا يملك عزل في ضمنه فلا ريب في ان
مقصود المتعاقدين في هذا الشرط لا يكون الا الالتزام والالتزام دون توقف العقد عليه بحيث يبطل بعدم الوفاء بالشرط وبعض الموارد ليس
ذلك بحيث يكون المقصود من اثبات … العقد المشروط بالشرط … فيكون المقصود كليهما ومثاله … الذي
واضح كذا قال بعض الاعلام في دفع الاشكال ولا يخفى ما فيه اذ غاية ما يحققه ان الداعي على العقد لا ان يكون مصلحة مترتبة على نفس العقد او
ما يكون لما يتحقق في ضمنه من الشرط واختلاف الداعي لا يستلزم … ان الالتزام لا يكون على … متعلق … له
وهو يكون موقوفا عليه للعقد ولا يتحقق الموقوف عليه الا بعد الالتزام حين انشاء العقد فالتوقف في الاثنين وما ذكر من الاشكال ظاهر فيما ذكرناه
وبذلك يظهر ان … كون الشرط بمعنى الموقوف عليه الا الالتزام والالتزام لا ثمرة له فان قلت لو كان الشرط بالمعنى المشهور لكان اللازم
انفساخ العقد بمجرد عدم الوفاء بل اذ تحقق الموقوف … الموقوف عليه يستحيل قلنا قولهم بثبوت الخيار فرع دون البطلان اصل العقد موقوف على
تحقيق ان الشرط هل هو شرط للصحة او الملكية او اللزوم وهل المراد بالشرط على تقرير كون المراد من ذلك ملكية الشرط او فعليته وسيأتي جميع ذلك في
المباحث الاتية ان قلت ان الالتزام الذي هو الشرط يتحقق حين انشاء العقد فما الشرط الذي بفقدانه يثبت الخيار وذلك اقوى دليل على عدم
كون المراد من الشرط هذا المعنى قلت ان الالتزام وان كان يحصل حين العقد لا محالة الا ان المقصود من تحققه ليس الا حصول مفهومه شرعا
بل ما يترتب عليه من الاثار وهو سلطنة المشروط له على المشروط عليه … بالشرط حين … ان كان المراد منه هو الملكية وتحققه لا محالة ان
كان هو الفعلية وحيث لا يتحقق ذلك يقول بثبوت الخيار وذلك كما في خيار تعذر التسليم او التسليم فانه بنا على ذلك لا بد ان لا يثبت خيار
هناك اصلا اذ تحقق في العقد … الذي هو الملكية فما به الخيار المبحث الثاني ان الشرط بما مر كان يحتمل ان يكون ما هو المراد منه
سلطنة المشروط له على المشروط عليه بالشرط بان يكون بحيث … وان شاء عفى عنه وهذا الذي نعبر عنه بالملكية ويحتمل ان يكون منظور المشروط له حين جعل
الشرط حصوله في الخارج … المشروط عليه … وهذا ما نعبر عنه بالفعلية … هذه المطالب … فليس لنا … الرجوع الا العرف و
الظاهر ان المراد عنه اشتراطهم هو الاول كما يشهد الى ذلك ادراك المشروط له الفرق بعد الشرط فانه في … وله ذلك … خلاف ان
والقول بان الملكية لا تشترط … المبيع … الملكية على

[illegible]

الغداف كغراب غراب القيظ والنسر الكثير الريش جمعه غدفان وعلق الطيهوج طائر احمر طويل الرجلين والرقبة ابيض البطن
والصدر من طيور الماء وفي حيوة الحيوان الطيهوج بفتح الطاء طائر شبيه بالحجل الصغير غير ان عنقه احمر ومنقاره ورجليه احمران مثل الحجل وما
تحت جناحيه اسود وابيض وهو خفيف مثل الدراج مجمع … وهو بفتح الزاي المهملة وقال الدميري بضم الزاي طائر صغير منسوب الى
رأس الرطب لانهم ينفرون في النسب والرأس من الطير والحجل الذي في لونه غبرة بين السواد والحمرة وهذا النوع قسم من الحمام البري وهو صنف مصري
وحجازي وعراقي ودمشقي … مجمع … طائر ابيض البطن اخضر الظهر ضخم … فاذا انقر واحد اقره في ساعته والكلم و
يسمى … والاخيل لاختلاف لونه … في الدنيا سعفة او شجرة لا يقدر عليه احد شر النفس غذاؤه من اللحم له صفير مختلف الصفير لكل طائر يريد صيده
بلغته فيدعوه ليتقرب اليه فاذا اجتمعوا اليه شد على بعضهم فافترسه تتشاءم به العرب وتتطير بصوته كذا في حيوة الحيوان وغيره مجمع الصوام بالضم
والتشديد هو طائر اغبر اللون طويل الرقبة اكثر ما يبيت في النخل وفي البحر في الحبل مجمع الحبارى في حيوة الحيوان الحبارى طائر معروف وهو اشد
الطير طيرانا وابعدها شوطا كبير العنق رمادي اللون واكثر الطير حيلة في تحصيل الرزق ومع ذلك يموت جوعا القماري في الكرشة ذكر القمري بالضم
وهو طائر مشهور حسن الصوت اصغر من الحمام منسوب الى طير قمر وقمر جمع اقمر مثل احمر وحمر والجمع قماري مثل زوج ودوري وقيل هو الحمام الازرق وقيل
للانثى قمرية وللذكر ساق حر والجمع قماري بفتح القاف … اذا … في ذكر العشاري … تزوج فاذا … لم تزوج بعدها الا ان تموت مجمع الحجل طير
معروف على قدر الحمام … احمر المنقار يسمى دجاج البر الواحدة حجلة وزان قصب وقصبة قال للذكر والانثى مجمع صعوة كثمرة قيل هي اسم
طائر من صغار العصافير احمر الرأس والجمع صعو وصعاء كدلو ودلاء مجمع الصقر كل شيء يصيد من البزاة والشواهين قاله ابن سيده والجمع اصقر
وصقور مجمع البغاث بالباء الموحدة المثلثة وبالمعجمة جمع بغاثة كذلك طائر ابيض بطيء الطيران اصغر من الحدأة وفي القاموس البغاث طائر
من الطير ليس له مخلب معقف اي معوج … البغاث وقال الفراء بغاث الطير شرارها وما لا يصيد منها

لا اشكال ايضا بل لا خلاف في عدم انفعال ماء المطر بالنجاسة اذا جرى على وجه الارض او من الميزاب ونحوه بل قد ادعى ظهور الاجماع على ذلك في الرياض مضافا الى النصوص المستفيضة
ولكنهم قد اختلفوا في ان ماء الغيث هل ينفعل بمجرد ملاقات النجاسة اذا لم يكن بحيث يجري من الميزاب ونحوه ام لا بل حكمه حكم الجاري فيه من المشهور الى الكل عنهم الى الثاني
وعن الشيخ وبعض من تبعه كابن حمزة وسعيد الاول والحق مختار المشهور لوجهه الاول اصالة عدم النجاسة فان انفعال القليل بالنجس من الاحكام الشرعية التي تحتاج اثباتها الى
دليل شرعي مفقود في المقام ضرورة ان ما دل على انفعال القليل من الماء بمجرد الملاقاة ليس الا اخبار خاصة في موارد مخصوصة كما دل على جواز الوضوء من الماء الذي يدخل فيه الدجاجة
والحمامة واشباههما اذا لم تطأ العذرة وما دل على عدم جواز الوضوء من الاناء الذي يدخل فيه قطرة من دم الرعاف وما دل على غسل الاناء الذي شرب منه الكلب
غير ذلك من الاخبار الخاصة وليس فيها ما دل على انفعال كل ماء قليل بمجرد ملاقات النجاسة عدا ما ربما يتخيل من قوله عليه السلام في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء من مفهومه
المخالف له وذلك لمكان من الضعف فانه لو سلم عموم النكرة الواقعة في سياق النفي وضعا مع ان الاصل عدم ظهور ان الوضع لتجديد للهيئة التركيبية وعدم الوضع الثانوي
فيقتضي ذلك عدم ثبوت العموم للمفهوم ايضا اللهم الا ان يتمسك في اثبات العموم بدلالته على نفي الطبيعة المستلزم لنفي جميع الافراد فلا نسلم عموم مفهومها فان النكرة
في سياق الاثبات لا عموم فيها اصلا والمتيقن من انفعاله هو ما اذا تغير احد اوصافه الثلاثة وما كان غير ماء المطر مطلقا لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والنبوي
المعروف خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وفي ذلك يظهر وجه اخر لعدم انفعال ماء الغيث ولو لم يكن جاريا كما هو ظاهر ويشهد له في الاية والنبوي
وقوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا يجوز تقييدها بما دل على نفي البأس فيه اذا كان جاريا كما استدل به المخالف ضرورة انه مع معارضته بمثله من الاخبار كما
سنذكره مخالف لظاهر الكتاب فلابد من طرحه او صرف التقييد الى او غير ذلك مما يأتي عملا بما دل من الاخبار على طرح الخبر المخالف للكتاب في صورة التعارض
فضلا عن استلزام ذلك تخصيص الكتاب بالخبر الغير المقطوع دلالته وذلك غير مجوز عندهم حيث يجيبون عن الخصم المستدل على الحرمة باستلزامه طرح القطعي بالظني
بان الخبر وان لم يكن مقطوع السند الا انه قطعي الدلالة فيقدم على الكتاب الذي هو قطعي السند ولو قيل بان اسم الجنس كالنكرة في عدم استفادة العموم منه اذا وقع في
الكلام المثبت فغايته اثبات الطهورية لطبيعة الماء واين ذلك من الاستغراق الذي هو محل الكلام قلنا فرق بين ما يكون متعلقا للحكم الشرعي وغيره فلابد
من اثبات العموم في الاول دون الثاني اذ من البين وجود الفرق بين قولنا اكرم العالم وبين قولنا جاء العالم ولذلك تراهم يستدلون على حلية ما شك في صحته
من البيوع بقوله تعالى احل الله البيع والسر في ذلك ان مقتضى ثبوت الحكم للطبيعة مع عدم تحققها الا في ضمن الفرد في الخارج وعدم الترجيح في افرادها من حيث تعلق الحكم ببعضها
دون اخر ثبوت الحكم المتعلق بالماهية لجميع افرادها ولتقريب الاستدلال في الحديث فظاهر الثالث الاخبار المعتبرة المستفيضة الواردة في خصوص المسئلة من الصحيح وغيره ففي
الصحيح عن رجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجليه ويصلي فيه فلا باس وفي اخر عن السطح يبال عليه
فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه وفي المرسل كل شيء يراه المطر فقد طهر فاطلاق كلام السائل في الخبر الاول وترك
الاستفصال في الجواب عن الجاري من المطر وغيره مع اختلافهما في الحكم وتعليل الطهارة بالكثرة الماء على البول في الثاني والعموم في الخبر الثالث يرشدك الى صحة مذهب المشهور
من عدم اعتبار الجريان في عدم الانفعال وحصول التطهير بمجرد رؤية المطر وبالجملة هذه الاخبار مع كثرتها واعتضادها بالشهرة التامة بين الاصحاب وموافقتها للكتاب بل

والعمومات لا يسعى ترك العمل بها واخذ ما دل على اعتبار الجريان مع مخالفتها للكتاب وعمل المشهور نظرا الى مجرد كونها مقيدة لاطلاق تلك المعتبرة مع ان
حمل المطلق على المقيد كحمل العام على الخاص ليس الا لقوة دلالة الثاني دون الاول فلو فرض عكس ما ادل الاول بالقوي دلالته بحيث تصير اقوى من الخاص
فلا ريب في وجوب العمل به وصرف الثاني الى الخاص والمقام كذلك كما عرفت هنا مضافا الى ضعف دلالة المفهوم وعدم تسليم ترادف لفظ الباس للكراهة
او استلزامها ايا ما على ما يأتي واستدل الشيخ ومن تبعه بجملة من الاخبار منها الصحيح عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر او قذر فيه
به للصلوة فقال ان جرى فلا باس به وفي معناه غيره على ما قيل ومنها الحسن في ميزابين سالا احدهما بول والاخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضر ذلك
ولا يخفى وهن الاستدلال بها كاصل المذهب لا اولا فبان دلالة المفهوم اضعف من دلالة المنطوق ولذلك ترى اشتهارهم في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة
وعدمه نعم يمكن ان يجبر ضعف دلالة المفهوم بكونه خاصا ومقيدا وعلى ذلك فنقول قيام احتمال غير الجريان من الميزاب ونحوه من المنطوق كارادة الجريان
من السماء وهو من الادلة لا يدل به بل ربما القوي هذا الاحتمال جدا ما ذكروه من اشتراط التقاطر في عدم انفعال ماء المطر لولا ارادة غير الجريان ما فهمه الشيخ وبعد ان
يكون مستندهم فيه هو الاجماع فقط من دون مستند من الاخبار ولا ثانيا فبان تمامية الاستدلال به مبني على كون لفظ الباس بمعنى الحرمة او مستلزما لها وتحقق انه
اعم منها ومن الكراهة كما بيناه في محله فيصير المفهوم حينئذ ان لم يجر فلا باس اي حزازة وكراهة واستعماله في هذا المعنى شايع في كلامهم واتهم في الاخبار كثيرا ما
يستعمل في هذا المعنى كما لا يخفى على المتتبع ولا القول بان ذلك خلاف الظاهر فان سوق الخبر هو السؤال عن النجاسة والطهارة فلا معنى لكون الباس اعم يدفعه قاله
الحديث لما من الاخبار وعمل المشهور على ذلك ولو ذلك فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر ولا ثالثا فان الخبر الثاني لا يدل على مطلبهم اصلا فان عدم كون
المختلط منه المطر مع البول لا يدل على اعتبار الجريان في الطهارة بل غايته اثبات الطهارة حين السيلان ولا ينفيها عن غير هذه الصورة فتدبر ثم انه يمكن القدح
في الحديث الاول بان اخذ ماء المطر للتوضي لا يتصور الا في صورة الجريان ضرورة ان المطر لو لم يصل الى درجة السيلان كيف يمكن التوضي من مائه وحينئذ لا يكون
فايدة الشرط هو المفهوم كما لا يخفى فيندفع بها على فرض تسليم دلالة الخبرين على مرامهم نقول انهما معارضان بالخبرين السابقين بل بالاخبار الباقية والعمومات
المتقدمة المعتضدة بالشهرة التامة فضلا عن مخالفتها للاصول والكتاب التي قد عرفت بلوغ الاخبار الواردة في طرح ما هو مخالف له درجة الاستفاضة بل لا يبعد ادعاء
التواتر فيها فيجب المصير الى ما صح عن اخبار قول المشهور **مسئلة** ايصال الغبار الى الحلق مفطر للصوم بلا خلاف يظهر من كل من عثر على كلامه
لغير المعتاد كما في الرياض ولا ينافي ما رتبه لعدم تعميمه كالدروس في ... والمرتضى الحكا عنهما فقد خالفا في ذلك ايضا الا انهما محجوجان بالاجماعات المنقولة عن الغنية والتنقيح
ظاهرا وعن السرائر ونهج الحق صريحا والخبر المنجبر ضعف سنده ودلالته بالشهرة التامة وما مر من الاجماعات وهو سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان
او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح
واشتمال الحديث على ما لا يقول به احد لا يوجب عدم حجيته في القدر المجمع عليه من الخبر فانه يكون كالعام المخصص الذي يكون حجة في الباقي ولو قيل بمعارضته بما روي
منه ما دل على عدم الباس عن ايصال الغبار كموثقة عمرو بن سعيد عن الرضا ع قال سألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس قلنا اولا لا بد من طرحها او الموثقة

لمذهب العامة كما في الرياض مع شموله دل على تعميم الاكل لغير المعتاد كالحجر والمدر وغيرهما انه كذلك بلا اشكال بل دخوله تحت عموم الادلة المستفاد من خبر سليمان
المروزي المتقدم فلا حجة اذن في الموثقة اصلا نعم ذهب جملة من المتاخرين كالشهيد في الدروس والمحقق الثاني في الحكا عنهما والسيد في الرياض الى التفصيل
بين الغليظ منه والرقيق جمعا بين الخبرين المتعارضين فحملوا الخبر على الغبار الغليظ والموثقة على الرقيق وهذا الجمع وان كان نظير التبرع في بدو النظر الا ان
نظرهم لعله الى كونه مفطرا ما كان على خلاف الاصل والقدر المتيقن المتفق عليه من منقول الاجماعات هو الغليظ فيبقى الباقي تحت الاصل سيما على
تصحيح المنع ولا يخفى ما في هذا الكلام ضرورة ان كونه مفطرا انما يكون للادلة ما دل على ذلك على الاطلاق فان خبر سليمان والاجماعات المنقولة مع عموم
العلة الموجبة في الخبر تشمل كلا الفرضين مع انه بناء على عموم الاكل والشرب لغير المعتاد يصدق على ايصال الرقيق من الغبار الى الحلق الاكل بلا اشكال اذ لا
وجه للتفصيل سيما ما صرح به في الروضة والمدارك وغيرهما ثم انه قد احكي عن بعضهم الحاق الدخان بالغبار وقد استبعد ذلك في المدارك نظرا الى كون الاكتفاء على
خلاف الاصل ولا شيء يوجب الخروج عنه من الادلة بل الدليل على عدم كونه مفطرا موجود كموثقة عمرو بن سعيد عن الرضا قال سألته عن الصائم يدخن بعود او
بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه قال لا باس بل لم يتعرض بعضهم كالشهيدين في اللمعة والروضة والمحقق في الشرائع والنافع والسيد في الرياض لهذه المسئلة و
لعل نظرهم الى قوله ع اسكتوا عما سكت الله عنه ولكن الظاهر منهم عدم كونه مفطرا وربما يستدل على ذلك بكونه مما يعم به البلوى كما هو ظاهر ولو كان يوجب الفطر
فلا بد من وصول البيان منهم الينا لاجل اصالة عدم الدليل ودليل العدم وقد استدل صاحب المنهاج على كونه مفطرا بوجوه الاول مفهوم العلة في خبر سليمان
فان قوله ع فيه فان ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح يستفاد منه ان سبب كونه مفطرا هو اشتماله على اجزاء مفطرة وايصال تلك في الحلق يكون نظير
الاكل ولا ريب ان الدخان كذلك لاشتماله ايضا على الاجزاء الرمادية والنارية وبالجملة فالفرق بين الغبار والدخان مما لا ينبغي لعموم العلة والثاني القطع
بصحة سلب الاسم عن شرب الغليان والشطب بحسب العرف والثالث السيرة المستمرة القاطعة من اهل الاسلام في تركها ويرد عليه فضلا عما مر ان ذلك مستلزم
للزوم ترك الطبخ في نهار شهر رمضان ضرورة عدم انفكاكه عن وصول الدخان الى الحلق غالبا وكذا عدم جواز دخول الحمام فيه ايضا لاستلزامه دخول البخار
اليه ومن الحق الدخان فقد الحق البخار ايضا بالعموم دليله والمسئلة عندنا محل اشكال والاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم بحقايق احكامه **مسئلة**
قد اختلفوا في الارتماس على اقوال اربعة فالمحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية والمبسوط وعن المرتضى في الانتصار انه مفسد للصوم فيجب على المرتمس عمدا القضاء والكفارة
كما هو مقتضى الاصول الشرعية وتبعهم في ذلك صاحب الرياض والمنهاج وقال ابن ادريس انه مكروه وعن المرتضى في مسائل الخلاف والشيخ في الاستبصار وتبعهما الشهيد
في الروضة وصاحب المدارك انه محرم لا يوجب شيئا من القضاء والكفارة وظاهر اللمعة والمحكي عن الحلبي انه موجب للقضاء دون الكفارة واليه مال المحقق في النافع و
حمله العلامة في القواعد والحق مختار الشيخين لوجوه الاول الاجماع المنقول عن المرتضى مؤيدا بالشهرة القديمة بل المطلقة المحكية على ما قيل الثاني في صحيحة محمد بن
مسلم الحاصرة لمنافيات الصوم في اربعة منها الارتماس قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب و

لبث آناً او للارتماس في الماء او المتبادر من ذلك هو كون الارتماس مفسداً للصائم من حيث انه صائم فيفسد صومه ويفسده ولو قيل بانه لا يلزم ان يكون
جزءه لا يصح حرمته ولزوم الوضع فيه على انه كما قاله صاحب المدارك فلنا الظاهر من هذا الكلام بعد الرجوع الى اهل العرف كما هو المعيار في كشف المراد من
الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة هو ما ذكرنا وان شئت توضيح ذلك فراجع نفسك فيما اذا قيل لك يفسد الدعاء اذا تكلم بين دعائه او بين اوراد
ما فهمت من ذلك ولا ريب ان المفهوم منه عدم صحة الدعاء اذا تكلم وكذلك ما يقول ارباب التصانيف في علم الادعية والاوراد من لزوم تطهير اللباس او
حضور القلب او الاجتناب عن اكل الشبهات ونحو ذلك فان المتبادر منه عرفا عدم ترتب صحة الادعية لو فقد شيء يجب مراعاته وكذلك لو قيل يفسد الكتاب
المكث في بيته الى الزوال او يفسد الترويج للطالب العلم فالمفهوم منه فساد الكتب والتحصيل بارتكاب الامرين وما يحتمله بعد التدبر ان هو الا انه في هذا الكلام
على الافهام العرفية بلا صحة ما قلنا مع ظهور السابق فيما ذكرنا حيث انه وقع فيه الاكل في كونه مفسدا مع الاكل والشرب وغيرهما مضافا الى الرضوي
واتق في صومك خمسة اشياء يفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والرضوي على تقدير عدم حجيته قابل للتأييد فلا يقصر عن الشهرة حيث
يجبر بها ضعف الحديث فنقول لو سلم ضعف دلالة الصحيحة فلا جرم انه يجبر بالرضوي فضلا عن الشهرة القديمة او المطلقة المحكية الثالث الاخبار الناهية
عن الارتماس للصائم كصحيحة الكليني عن الصادق عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يرمس الصائم ولا المحرم رأسه
في الماء وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال الصائم يستنقع في الماء ويصب على رأسه ويتبرد بالثوب بالماء وينضح المروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه
في الماء وهذه الاخبار وان كانت خالية عما يدل صريحا على كونه مفسدا موجبا للقضاء او الكفارة الا ان الظاهر منها ان النهي ليس لمجرد التعبد الصرف
بل لكونه مفسدا للصوم ويفسده الثاني فلعل ذلك من جهة عدم انفكاك الحكم الوضعي عن التكليفي كما تراه من كلمات صاحب الاشارات بل لانه لو قيل
العالم المشتغل بامور الدنيا او لا يترك التدريس والتدرس فهم منه عرفا البطلان علمه باشتغاله بالامور المذكورة الى غير ذلك من الامثلة وبالجملة لو فرض
ضعف دلالة تلك النصوص اليها فيمكن جبر ذلك بما مر والقول بان النهي انما تعلق بامر خارج عن العبادة فلا يوجب فسادها كما صدر عن صاحب المدارك
لا وجه له بعد ظهور الفساد في الكلام وحيث ان مقتضى القواعد الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة عدم انفكاك القضاء والكفارة عن فعل المفطر فلا بد
من القول بوجوبهما على المرتمس وان كان المفروض خالية عن بيانهما كما ادعى ذلك الشيخ في الخلاف عنه وما ثبت فيه القضاء فاضافه دون الكفارة فانه هو
من جهة الدليل الخارجي لتقصير دلالته في الحمل على القضاء مع وروده في مقام البيان واي قرينة اقوى من ان الحكم واتفاق على خلاف الاصل والدليل صحيح
في ايجابها الا انه مقتضى الدلالة الالتزامية المستفادة من الاخبار والدليل في اعتبارها وكون النهي حقيقة في الحرمة دون الفساد ولا يوجب عدم ظهور
دلالته على الفساد وكما ان عدم وضعه للدوام والتكرار لا يوجب عدم دلالته عليهما وقد حقق في الاصول دلالته عليهما وان لم يكن ذلك لاجل الوضع
وما ما ظهر فساده وما تخيله الفاضل بالحرمة فقط دون الفساد حيث استدل بالاصل وعدم ما يدل على كون الارتماس مفطرا وعدم الملازمة بين الحرمة والفساد

وقد

وقد عرفت الدليل المخرج عن الاصل الدال على كونه مفسدا للصوم ولا الملازمة المذكورة بين الحرمة والفساد وان سلم عدمها عقلا الا ان المستفاد
من الالفاظ هو ذلك كما ان الملازمة بين الحرمة والدوام وان كانت مفقودة عقلا الا ان الظاهر من لفظ النهي ذلك حيث تعلق بالطبيعة المستلزم
لكون جميع ما يوجد الماهية في ضمنه منهيا عنه ويرشدك على صحة ما قلنا ان ما دل على فساد عبادة او معاملة من الكتاب والسنة فانما يكون بلفظ النهي بل ما عبر عنه
به عن الفساد في كلمات الاصحاب انما يكون بلفظ النهي وبصيغته دون لفظ الفساد ولسنته لا اعلم على فساد بيع الربوي بقوله تعالى وحرم الربوا وصحيح بيع الكلب
وغيره بقوله تعالى احل الله البيع وفساد بيع الغرر بالنهي الوارد عنه عليه السلام وكذلك تعبيراتهم عن فساد كل معاملة بكلمة لا يجوز ليظهر صحة ما قلنا من الملازمة
اللهم الا ان يعلم نفيها من دليل خارجي كما في جواز اكل مال الغير في المخمصة مع الضمان فقد ظهر ان الحكم التكليفي المستفاد من النواهي مستتبع للحكم الوضعي
بحسب الظهور اللفظي الا ان يقوم دليل على خلافه وما مر ظهر فساد قول الشهيد في اللمعة بوجوب القضاء دون الكفارة فان ما دل على الحرمة لو كان دليلا
على الفساد فلا ينفك عن ايجابهما معا والا فما الدليل على ايجاب القضاء خاصة كما انه ظهر بان بطلان ما ذهب اليه بعض من الكراهة مستدلا بما رواه
الشيخ عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كره للصائم ان يرتمس في الماء وبالاصل والجواب اما اولا فبالطعن في السند حيث اشتمل على كثير من الضعفاء
على ما في المدارك واما ثانيا فبعدم المقاومة لما مر من الادلة كما هو ظاهر واما ثالثا فباحتمال ارادة الحرمة من الكراهة كما ذكره في المدارك بل ادعى ظهورها في كونها
حقيقة في الحرمة في الاخبار رابعا بما مر واما الاصل فهو حجة الدليل الاجتهادي فلا مسرح لجريان الاصل فقد ظهر لك ما اختاره جماعة من بين الشيخين وكثير من المتأخرين
ثم ان هيهنا فروعا مهمة لا مجال للتعرض لها فليطلب من مظانها **مسئلة** اجمع علماؤنا على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء ويدل عليه الكتاب
والسنة المستفيضة بل المتواترة واختلفوا في غيره من الاغسال فريضة كانت او نفلية فالمشهور المعروف بين الاصحاب محققة ومحكية في الرياض والمدارك على عدم اجزائها عن
الوضوء بل لا بد معها من قبلها او بعدها على الخلاف وذهب المرتضى وابن الجنيد الى كفاية الغسل وحده في صحة الصلوة مطلقا والحق ما ذهب اليه المشهور لوجوه
الاول الاجماع المنقول في الرياض عن بعض الاصحاب مضافا الى ما هو المحكي عن الصدوق في الامالي انه من دين الامامية ولا ريب في كونه نقلا للاجماع
مع بلوغه في الشهرة الى حد الضرورة والثاني المرسل المروي عن ابي عبد الله عن ابن ابي عمير انه قال كل الاغسال لا بد فيها من الوضوء الا الجنابة وضعف السند مجبور
بما مر من الشهرة فتوى وعملا وغيرها والثالث صحيحة علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل مؤيدة بما في الرضوي وليس
في غسل الجنابة وضوء والوضوء في كل غسل ما خلا غسل الجنابة لان غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثاني ولا تجزيه سائر الاغسال عن الوضوء لان الغسل سنة والوضوء فريضة
ولا يجزي سنة عن فريضة وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعا فاكبرهما يجزي عن اصغرهما واذا اغتسلت لغير جنابة فابدأ بالوضوء ثم اغتسل ولا
يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وعن الصدوق انه نقل هذه الرواية بعينها في الفقيه ومع تعهده في اول الكتاب
نقل الاخبار الصحيحة فيه ما كان يفتي بمضمونه يجبر ضعف الرضوي لو فرض عدم حجيته مع اخبار ره فلا عمار بالنصوص المتقدمة والاجماعات المنقولة والشهرة لو قلنا

كادت ان تلحق بالصحاح الاجماع بل لا يبعد ادعاؤه في المسألة ضرورة ان المخالف على ما قيل منحصر في المرتضى وصاحب المدارك وهما معلوما النسب فلا يقدح في عدم
حصول القدح في الاجماع بناء على مصطلح المتأخرين من خروج [جواز] ما نحكم صرح به في الرياض ايضا هذا مع ملاحظة مفهوم التكلم المستفاد في الرضوي من عدم اجزاء الشيء
عن الغير بقيه كبلاف غسل الجنابة حيث اجزى في بقيه ايضا المعتضد بما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الكاظم ع في خصوص اجتماع الميت والمحدث والجنب وعدم
كفاية الماء الا لواحد منهم من حكمه باغتسال الجنب معللا بقوله ع لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة وبالجملة فالمسألة خالية من الاشكال وليس
للمخالف الا بعض النصوص الاتية التي هي لموافقتها للعامة او لمنافاتها لظاهر الكتاب حيث حكم سبحانه فيه بوجوب غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين
حين القيام للصلوة الشامل باطلاقه لموضع النزاع وتخصيص وجوب التطهير المعتبر بالغسل فقط بالجنب مطروحة او مأولة بما يوافق مذهب الطائفة ضرورة انها
على فرض المقاومة في نفسها مع ما مر من الادلة لا تصلح للمعارضة لما عرفت من كون وجوه المرجحات مع ما احتج به الجماعة وربما يؤيد ما قلنا من عدم جواز
التمسك بتلك اعتزال مثل الشيخ عن العمل بتلك النصوص مع كونها بين يديه وصرف التأويل بها الى ما استدل به المشهور من اقوى دليل على عدم جواز
الاستناد بتلك ثم ان الشيخ ومن تبعه كصاحب المدارك وبما استدلوا بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع جعفر ع قال الغسل يجزى عن الوضوء واي وضوء اطهر
من الغسل وصحيحة حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة ثم وصفه قال قلت ان الناس يقولون يتوضا وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي
وضوء انقى من الغسل وابلغ ومرسلة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او في يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك
او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها
الغسل والمحكي عن الشيخ حمل تلك الاخبار على ما اذا اجتمع معها غسل الجنابة وبالجملة ان تلك الاخبار معارضة بما عرفت من النصوص فلا بد من الرجوع الى المرجحات
وقد عرفت وجوهها مع ما مر من النصوص فضلا عن تأيدها بما ذكرنا ومع غمض العين عن جميع ذلك كيف يمكن العمل بهذه مع انها بين يدي المشهور ولم يعملوا
عليها مع كونهم من اهل الخبرة والبصيرة بحيث يلاحظون الظن كالمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهما من الفحول ولا ريب ان حجية الاخبار لا تكون من باب
التعبد المحض ولا ريب في عدم حصول الظن من مثلها مع عدم العمل بها الا النادر من الاصحاب مع ما استقر عليه طريقة الاصحاب من الاخذ بما هو المشهور بينهم
المستفاد من الامر بالاخذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه ويمكن تأويل تلك الاخبار او توجيهها
بما لا يكون مخالفا لمذهب المشهور بان يقال ان المراد بالغسل فيها هو غسل الجنابة بنظر الى شيوع هذا العهد بين الاغتسال والاطلاق انما ينصرف الى
الشايع من افراده بل ربما يظهر ذلك بملاحظة صحيحة حكم بن حكيم المشتملة على السؤال عن غسل الجنابة ذلك ولعله لذلك رجح هذا التوجيه في الرياض وربما استدل في
المدارك على صحة مذهبه بقصر حكم الاخبار المبينة لما يلزم النفساء والمستحاضة بالغسل من غير ذكر الوضوء في كثير من الاخبار مع انه في مقام بيان احكامها والسكوت في
مقام البيان يدل على عدم وجوب الوضوء فيها فان تأخير البيان عن وقت الحاجة محال كما قيل او قبيح كما هو المعروف وهذه الاخبار لا تخلو من الضعف

فان

فان الظاهر ان الامام ع انما يكون في صدد بيان احكامها اي الحيض والنفاس وغيرها من جهة الحيض والنفاس فقال بوجوب الغسل عليهن لاجل مرة
الدماء لا انه في مقام بيان جميع ما يجب عليهن ولو من جهة سائر الاحداث غير حدث الحيضية والنفاسية مثلا مضافا الى العموم او اطلاق ما دل على وجوب
الوضوء لغير حدث البول والغائط والنوم وغيرها من الاخبار فانها باطلاقها او عمومها شاملة لموضع النزاع بلا شبهة والقول بلزوم التخصيص او التقييد
بعد تعارض العام والخاص او المطلق والمقيد واه في المقام ضرورة ان المرجع على ذلك ليس الا مجرد قوة دلالة كل من الخاص والمقيد مع فرض كون الدال
او المطلق اقوى دلالة بما عرفت فلا وجه لصرف الثاني وحمل الظاهر على الظاهر في ارتكاب التجوز اما للاصل مثلا في المقيد كما لا يخفى في محله
ذهب جمع من العلماء الى عدم جواز تأخير الزكوة عن وقت وجوبها بناء على اتحاد وقت الوجوب والاخراج كما هو راى بعضهم ولا على الاختلاف كما هو مذهب المشهور المنصور
من ان وقت الوجوب هو ان التسمية في الغلات الاربع ووقت الاخراج هو بعد التصفية ويبس الثمرة فلا يجوز التأخير عن زمان وجوب الاخراج وذهب اخرون
كالشيخ في النهاية على ما حكي عنه والشهيد في الروضة والمدارك الى جواز التأخير الى شهر او شهرين وعن الدروس جواز التأخير مطلقا لانتظار الافضل او
التعميم من غير تقييد بمدة وعن البيان كذلك بزيادة التأخير لمعتاد الطلب لا لنوبة الى الاهمال كما هو ظاهر واختاره ايضا بعض المتأخرين والاظهر مع التلف فا
الاقوال في المسألة ثلثة والمعتمد هو الاول وفاقا للمشهور والغنية واللمعة والشرائع والنافع والمنهاج وغيرها من كتب الجماعة بل في الرياض انه المشهور بين الطائفة
وظهور الاجماع عن العلامة حيث نسبه في المنتهى الى علمائنا كما عن الغنية ذلك ايضا والاصل في ذلك بعد ما مر هو النصوص المستفيضة من الصحيح وغيره من المعتبرة كما
ادعى المعتقد في المعتقد في المكاتبة فمنها الصحيح المروي في الرياض عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال
متى حلت اخرجها والمروي عن عمر بن يزيد الموصوف بالصحة في الرياض وبالحسن في المدارك قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى
نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء
وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت والمروي عن ابي عبد الله عن كتاب محمد بن علي بن محبوب سنده فيه ضعف بالجوهري كما في الرياض وفيه وليس لك ان تؤخرها بعد حلها واكثر
الماروي عن ... في تقديم الزكوة وتأخيرها اربعة اشهر الا ان المقصود منها ان تدفعها اذا وجبت عليك ولا يجوز لك تقديمها ولا تأخيرها لانها مقرونة بالصلوة ولا
يجوز لك تقديم الصلوة قبل وقتها ولا تأخيرها الا ان يكون قضاء وكذلك الزكوة هذا مضافا الى ان الزكوة حق الفقراء ولا ريب انهم مطالبون بشاهد الحال
فيجب التعجيل كالوديعة والدين وبمثله استدل الاكثر كما في المدارك وهذه الاخبار بكثرتها واعتضاد بعضها ببعض بل بالشهرة المحققة والمحكية والاجماع المنقول عن
المنتهى والغنية هي حجة تامة في المسألة فلا يضر الضعف سندا في بعضها او دلالة كما في اخر ولكن التقييد بما زاد الشهرين في التقديم والتأخير في الرضوي وهو ما بينه كرة جواب الشيخ
ومن تبعه فلا يوجب ذلك وهنا في الدلالة ومن ذلك ظهر ضعف ما تحكيه في المدارك والروضة من النهاية من جواز التأخير الى شهر او شهرين مستندا الى النصوص كصحيحة
كصحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بتعجيل الزكوة شهرين وتأخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة
في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا بأس قال قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا بأس وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع

معارضتها

قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله وآخره ثلثة اشهر قال لا بأس الى غير ذلك كموثقة يونس بن يعقوب ولا كيف
ان هذه النصوص لو تمت فانما تدل على جواز التأخير بما زيد من شهرين ايضا والصحيحة الاولى وان كان ظاهرها شهرين الا انها لا تنفي الجواز عن الزيد منهما ولو سلم فلا
يكافئ الصحيحين الآخرين وهذه الاخبار لا يكافئ ما مر من الادلة ضرورة انها مع اشتمال بعضها على ما تفيده الاتفاق من جواز التعجيل في الزكوة وضعف سند بعضها وان
اغمضنا لو سلم فلا يقبل بهذا الدعوى حيث انها نادرة بل على خلافها الاجماع المنقول عن الخلاف لا يقاوم النصوص المذكورة لما ثبت ورد بها الاستفاضة المعتضدة
بالاجماع والشهرة المحققة فضلا عن كون هذه موافقة لمذهب العامة حيث ان مضمونها قد افتى ابو حنيفة وكثير من العامة ولا ريب ان الرشد انما هو في خلافهم
فاذن لابد من صرف التأويل والتوجيه اليها فتحمل تارة على التقية واخرى بكون الجواز منوطا بعدم وجود المستحق او غيره من الاعذار التي ثمة وقد قرر هذا الجمع
الرياض مضعفا للجمع الذي عن بعضهم بحمل الاخبار الدالة على وجوب الاخراج بحلول الوقت على الافراز مع ابارها بموثقة يونس بن يعقوب قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام زكوة تحل علي شهرا فيصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني يكون عندي عدة فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء
ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال نعم لا يضرك لما مر من ان الجمع لابد ان يكون بالمكافئة وهي في المقام مفقودة لقوة
تلك النصوص بالاستفاضة وغيرها مما مر ولم نجد لما عن الدروس من جواز التأخير مطلقا شيئا يصلح للتمسك به عدا ما عن الحلي من اثبات ذلك من دعوى الاجماع
على جواز التأخير ولا ريب في ضعفه ومعارضته بمثله بل باقوى منه فان الظاهر من التعليل المنقول عنه في هذا الدعوى عدم تماميته فانه بعد ذكر ما اختاره قال في
محكي سرائره وقال بعض اصحابنا اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما عليه على الفور ولا يؤخره فان اراد على الفور وجوبا مضيقا فهذا خلاف اجماع
اصحابنا لانه لا خلاف بينهم ان للانسان ان يخص بزكوته فقيرا دون فقير وانه لا يكون مخلا بواجب ولا فاعلا لقبيح انتهى فان كون اختيار المستحق للمالك لا يدل على
الوجوب جواز التأخير ولا ينافيه الفورية فيجوز ان يكون اخراج الزكوة فوريا مع كون المالك بالخيار في تعيين المستحق هذا واختار في المدارك ما اختاره في المسالك بعد
الصحاح ونفي البأس عن العمل بمضمونها وقال لمطابقتها لمقتضى الاصل وفيه ما فيه فان من البين ان الاصل العملي كيف يصير مرجحا للدليل الاجتهادي الذي مبناه على
حصول الظن بالحكم الواقعي مع ان ما ذكرنا من النصوص معتضدة بما هو اقوى منه من وجوه عديدة كما عرفت فضلا عن كون هذه موافقة للعامة كما عن صريح المنتهى فتبصر
اذا كان تأخير الزكوة لعذر كعدم المستحق او عدم امكان الاخراج وغير ذلك فلا اثم في التأخير ما دام العذر باقيا كما هو صريح الشرائع والنافع واللمعة وغيرها
بل لا ضمان ايضا بخلاف ما اذا وجد المستحق او لا يكون معذورا في التأخير فيكون ضامنا وفاقا للجماعة بل ربما ادعي عدم الخلاف في الرياض حتى ممن جوز التأخير لغير عذر و
الاصل في ذلك هو صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه
فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا
وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وغير ذلك من بعض النصوص مضافا الى كون الزكوة كسائر حقوق الناس من الوديعة والعارية وغيرها فيضمن مع
مع المطالبة والتأخير في الاداء لدخوله تحت ادلة الاتلاف فضلا عن ظهور دعوى الاتفاق الذي هو بعيد عن مواد ادعاء الاجماع في المسئلة وفيه هذا النص ايضا دلالة على حصول

مسئلة اذا تنازع مالك الاشجار المغروسة في حريم النهر الجاري لغيره فقال بعضهم يقدم قول مالك النهر لان ملك النهر يقتضي ملك حريمه متعلقة
وجميع منافعه فاذا ادعى احد ملكية المنافع كلا او جزءا فعليه البينة وقال آخر كالمحقق القمي وبعض الاجلاء موافقا له يقدم قول مالك الاشجار لان له التصرف واليد
في موضع غرس الاشجار وله اليد ... شرب اشجاره واليد دليل الملكية على الظاهر كما هو المصرح في كلامهم وتحقيق المقام يتوقف على تحقيق مسئلتين
الاولى ان المرافعة فهم معنى المدعي والمنكر في المقام وان في موضع الشك هل المراد فهم اللغة او العرف او الشرع فنقول لا شك في عدم ظهور بيان من
الشارع في تحقيق معنى كل منهما ولذلك لم ينقل احد من العلماء في بيان ذلك شيئا من صاحب الشرع ولا احد من المعصومين فتعين الرجوع الى احد الاولين و
ح لا ان توافق اللغة مع العرف او تخالف وفي الصورتين لابد من تقديم العرف لما تقرر في الاصول والتعريفات المسطورة في كتب الفقهاء منزلة على فهم العرف
فقولهم ان المدعي هو الذي يترك وخلي سبيله لو ترك الخصومة او الذي يكون قوله خلاف الاصل يستند الى ذلك المعنى في العرف عندهم كما اشار اليه المقدس الاردبيلي
في الكافي حيث قال الحق في معناه الاول وقريب منه الثاني لانه المتبادر عرفا من المدعي فيحمل عليه لما تقرر من انه اذا لم يكن للفظ حقيقة شرعية يحمل على
العرف وبعد ذلك نقول ان الظاهر المتبادر في المقام كون مالك النهر مدعيا ضرورة انه لو ترك الخصومة ترك وخلي سبيله ... وكذا قوله خلاف الاصل
فالقول قول مالك الاشجار مع يمينه ولا يخفى ان الكلام فيما اذا ادعى مالك الاشجار ملكية موضعها وشربها او يكون الامر ... او ادعى عدم العلم بحقيقة الامر وانا نرى
هذه الاشجار مغروسة ومشروبة من هذا النهر من قديم الزمان او من اول تعلق الى هذه الاشجار بالبيع او الصلح او غيرهما الا على هذا الوجه ولم نعلم ان تصرفه على وجه العارية او على
وجه الاستحقاق او العدوان او غيرها فلو علم او ادعى استناد الغرس الى مجرد الاذن او العارية فيصير هذا مسئلة اخرى متنازع فيها فانه تتشاجر وقد حققناها في
موضع آخر لا يقال التصرف لا يدل الا على كونه على وجه شرعي لان من فعل المسلم لا بد ان يحمل على وجه الصحة فلا يلزم من ذلك عدم كونه على وجه العدوان ولا يلزم من
ذلك الاستحقاق ضرورة عدم دلالة العام على الخاص لكنا نقول انا ما نرى ان كثيرا من الناس غرس الاشجار في حريم انهار الغير مكتفيا في ذلك على مجرد الاذن فكيف يمكن
التمسك بمثل ذلك التصرف على الملكية قلنا الاصل في التصرف واليد هو الملكية وخلافه يحتاج الى دليل وتحقيق ذلك سيأتي عن قريب ولا ادعى غلبة التقاء الناس في
امثال هذه المقامات على مجرد الاذن وخصوصا اذا كان الغرس انفع لمالك النهر لما فيه من ... هذه لو سلم فلا يصلح ان يكون قادحا في القاعدة المطردة المحققة
من تتبع الاخبار وكلمات الاصحاب من ظهور اليد في الملكية ولا يمكن ان يصير سببا لعدم الظن والظهور كما ان كثرة ورود التخصيصات والتقييدات على العام والمطلق لا
تكون سببا لعدم فهم العموم والاطلاق منهما ولا يخرجانهما عن الظن بالعموم والاطلاق قبل الاطلاع على المخصص والمقيد هذا مضافا الى ان ذلك موقوف على كون
حجية اليد من باب الظن والظهور وهو في موضع المنع فان الادلة الدالة على حجيتها الاطلاقات المعتضدة بفتاوى الاصحاب وخلاف المحقق والفاضل السبزواري تعالى له
في ذلك غير قادح للاجماع لمعلومية نسبهما مع ظهور عدم الخلاف بل الاجماع كما يظهر من الرياض فيصير حجية اليد قسيما لحجية الاقرار وان لم يفد الظن بل يكون مؤداه موهوما
الثانية ان الادلة الدالة على حجية اليد كثيرة منها ما يكون على الاعيان او بعمومها والمنافع الظاهر ان في الاطلاقات المؤيدة بالعمل وسيرة العقلاء
القطعية منها الصحيح المروي في الوسائل عن علي بن ابراهيم في تفسيره في حديث فدك ان امير المؤمنين عليه السلام قال لابي بكر اتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال
فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت اسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون

قوله وحديث نفي الضرر بين المعير والمستعير مشترك هذا الكلام مبني على ان رجوع المعير يكون سببا لحصول الضرر عليه (على تقدير عدمه) في تعارض الضرران فلا حكومة لهذه
القاعدة فيرجع المقام الى قاعدة ان الناس مسلطون على اموالهم ولا لوم لحصول الضرر ببقاء زرع المستعير وغرسه او بنائه وجذع العارية فالحكم بالسلطنة على ازالة غرس
المستعير وزرعه او غيرها اشكل لما قد استقر رأي كثير من المتاخرين بل اطبقوا كلماتهم على ما حكى الشيخ المحقق في كتاب احياء الموات على تخصيص قاعدة الضرر اذا
كان المقصود هو الاضرار لتعارضها في كثير من الموارد مع القاعدة المعروفة المسلمة من ثبوت السلطنة لكل احد على ما يملكه الثابتة بالكتاب والسنة وبين القاعدتين عموم
من وجه والترجيح مع الثانية عقلا ونقلا من تحقق عدم الخلاف من الكل والشهرة المحكية في كلام جماعة بل لا يخفى ندرة المخالف في المسئلة ولعل هذا التخصيص الوارد على
هذه القاعدة مع خبريا نهج كثير من الموارد التي يتعارض معها خصوص النصوص الواردة فيها كما هو ظاهر لمن تتبع الفقه خصوص النص الصحيح الوارد في مسئلة
عتق احد الشريكين في العبد المبعض نصيبه منه مع عساره وعدم قدرته على التقويم نصيب الشريك الدال على عموم جواز العتق حينئذ وبطلانه بهذه العبارة
وان اعتق الشريك مضارا فهو معسر فلا عتق له لانه اراد ان يفسد على القوم ويرجع القوم على حصصهم وبمثل ذلك ورد نص صحيح اخر مضافا الى الشهرة المحققة
والمحكية المعتضدة بعدم ظهور الخلاف المستفاد … ان القول بجواز تسلط المعير على ازالة غرس المستعير مثلا لا بد ان يكون فيما اذا لم يقصد
ذلك الضرر على المستعير اذا الحق ما قررنا فنقول هذا القول هو الذي نسب في الجواهر الى ثاني الشهيدين والمحقق ولعله هو احسن الاقوال في المسئلة وذلك لان
العارية قد ثبت بالنص والاجماع كونها من العقود الجائزة التي قد خرجت عن تحت قاعدة اصالة لزوم العقد المستفادة من قوله تعالى اوفوا بالعقود فيصير الاصل فيه الجواز
وتسلط المعير مهما شاء على الرجوع في الاذن غاية الامر في مثل المقام حصول الضرر بسبب الرجوع على المستعير ويجبر بالارش كما يجبر الضرر الحاصل بسبب حصول العيب في
المبيع بالخيار للمشتري بين الرد والارش وبما قلنا يحصل الجمع بين القاعدتين من ثبوت السلطنة للمالك على ملكه وعدم الاضرار على المستعير على انا نقول لا يخفى ان اذن
المعير في الابتداء على وجه العارية يكون على نحو الجواز بالاتفاق ولذلك يجوز له الرجوع قبل عمل المستعير فيها بما يكون المقصود احداثه فيها فلا يجوز له الرجوع بعده
كالعارية للارض لحفر القبر فانهم متفقون على عدم جواز الرجوع بعد طم القبر بل حكى عليه اجماع التذكرة كما في الرياض مع اجماعهم على جوازه قبل طم القبر وان
وضع الميت فيه فاذا ثبت جواز الرجوع قبل عمل المستعير فيها بما يمكن مقصوده منها الذي يتعلق العقد به لازما مع استصحاب بقاء الجواز المتحقق بجواز الرجوع متى
شاء المعير ان قلت ان العارية للمشتمل على الغرس والبناء مثلا معلوم كونها مما يقصد به الدوام والاستمرار اذ المنفعة المقصودة في مثل ذلك لا تحصل الا
في مدة متمادية فالاذن الحاصل في مثل ذلك لا بد ان يكون على وجه الدوام ضرورة علم المعير بمقصود المستعير من العارية فلم يجز الرجوع له في الاذن الذي ثبت
منه على هذا الوجه مضافا الى قاعدة الضرر المعمول بها بين الطائفة قلت قصد الدوام والتأبيد لا يوجب رفع سلطنة المعير على ماله ولا يخصص به القاعدة والا فلابد
لمن اذن في التصرف في ماله للغير مدة معلومة عدم سلطنته على اخذ ماله قبل مضي المدة المضروبة وهذا خلاف ما يشهد من العقل والنقل وبالجملة ان المالك قبل تصرف المعير
في العين المعارة يكون بحيث يجوز له فسخ العارية وعدم الاذن في التصرف والاصل بقاؤه ولا يعارض الاصل الا ما دل على نفي الضرر وقد عرفت انجباره برد المعير
الارش الى المستعير ثم ان شيخنا الاستاد سلمه الله وفاقا لصاحب الجواهر قد اختار جواز سلطنة المالك المعير من دون لزوم ارش عليه وذلك لان ما دل على نفي الضرر والضرار
لا يشمل مثل هذا المقام حيث ان المستعير مع علمه بان العارية من العقود الجائزة التي يجوز للمعير فسخها متى شاء قد اختار الاستعارة فيكون هو الذي قد اقدم على نفسه باستعارة العين

فلا يصدق الاضرار على فسخ المعير ويكون المستعير بمنزلة من تلف ماله مستعملا او كمن اذن في السفر لعامله وتلف المال في السفر فلا يكون للمضارب اخذ العوض
من المالك الا ان شاء السفر الموجب للتلف الا اذن المضارب بخلاف ما لو سافر العامل بدون الاذن فيضمن ونظير المسئلة ما لو فسخ المضارب العقد المضاربة من غير
ظهور ربح فقال الشهيد الاول بلزوم الاجرة على المضارب واستشكل فيه الشهيد الثاني على تقدير عدم الربح بانه لما كان مقتضى عقد المضاربة سلطنة المضارب على
الفسخ مع ان استحقاق العامل الحصة منوط بظهور الربح فلا بد ان لا يكون للعامل اجرة في صورة الفسخ المفروضة نظرا الى اقدامه على مثل هذا العمل من غير اجرة
وقد ايد صاحب الجواهر ما اختاره من عدم لزوم الارش بانه اذا فرض حصول ما يوجب نقص الجارية كالوطء والجنون والاغماء وغيرها على المستعير فلا شبهة
في بطلان العقد والاذن ولا يقول بلزوم الاذن في الجارية لبرء المعير بهذه الصورة او وجوب الارش لو لم يؤذن من لا اذخره بالفقه وكذلك
الامر فيما نحن فيه بل يمكن ان يقال انه يتعلق حق الغير في الرهن بالعارية فلا يجوز للمعير الرجوع نظرا الى ذلك انه يكون كالاذن او العارية للرهن فلا يجوز له
الرجوع من جهة تعلق حق الراهن وكالاذن بالدخول في الصلوة فيحرم على مالك المكان الرجوع عن الاذن نظرا الى حرمة الابطال في الجميع نظر
لان الاول فلان جواز السلطنة في الرجوع على عقد العارية معارض بما دل على عدم جواز الخيار في عقد الرهن فمن ادلة لزوم الوفاء بالعقود ولان
المالك قد اذن في رهن الجارية فكانه قادم على عدم جواز الرجوع ولزوم العقد فلذلك لا يجوز له الرجوع وذلك بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض فقد ما يوجب
رفع السلطنة للمعير الا الاضرار وقد عرفت حكمه وكذلك الامر في الثاني فلا نسلم حرمة الرجوع للمالك فيما اذا اذن المصلي بالدخول في الصلوة نظرا الى عموم ادلة
سلطنة كل مالك على ملكه وعلى فرض الحرمة لا نسلم عدم جواز اخذ الاجرة للمكان لو فرض انه يكون له اجرة مضافا الى ان ذلك مستلزم لعدم جواز ابطال احد للصلاة
بفقد شرط او جزء من اجزاء الصلوة اذا كان ذلك موجبا لفساد الصلوة ولا شك ان ذلك مخالف للقواعد الشرعية الدالة على كون المطلوب للشارع هو الصلوة
الواقعية الواجدة لجميع الشرائط والاجزاء وجهالة الامة كان شيئا ما لم يرد فيه نهي فالقول بحرمة اخبار المصلي عن كونه محدثا اذا كان في الصلوة او نسيانه الركوع
او غيره من الاركان كما ترى

[illegible]

[illegible]

اصل في بيان اجزاء الصلوة المراد من الاجزاء هاهنا ما يكون من الجزء او الشرط المشكوكين باعتبار الشبهة في ماهية العبادات والتمسك به على ما يقتضيه مختلف
من كتاب الصلوة في الفصل الثاني المعقود في القراءة قال مسئلة اجمع علماؤنا على التخيير بين الحمد وحدها والتسبيح في الاخيرتين من الثلاثية
والرباعية لكنهم اختلفوا في مقدار التسبيح الاول قدر المجزي قال الشيخ في النهاية والاقتصاد انه يجزي ثلث مرات سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر يكون اثنتي عشرة تسبيحة وهو الظاهر من كلام ابن ابي عقيل لانه قال السنة في الاواخر التسبيح وهو ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
سبعا او خمسا وادناه ثلث في كل ركعة وقال المرتضى اربع تسبيحات وهي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم يقول في الثالثة والله
اكبر وهو اختيار الشيخ في الجمل والمبسوط وابن ادريس وابن البراج في كتاب صفة ثم قال المفيد رحمه الله اقله اربع تسبيحات سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر مرة واحدة وهو الحق عندي ثم ذكر حجة الاقوال هذه وقال فيه ولان الاصل براءة الذمة من الزائد فلا يثبت الا بدليل ولم يظفر به ولان
الزائد على ما ذكرناه تكليف وحرج فيكون منفيا بالاصل وبقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال في هذا الفصل مسئلة اتفق الموجبون للجهر
بالقراءة على وجوبه في البسملة فيما يجهر فيه واما الخلاف وقع في مواضع الاول اوجب ابن البراج الجهر بها فيما يخافت فيه والحق وابو الصلاح في
الجهر بها في اوليي الظهر والعصر في ابتداء الحمد والسورة التي تليها والمشهور الاستحباب لنا ان الاصل براءة الذمة من الوجوب ثم قال مسئلة قال ابو جعفر ابن
بابويه لا يجوز ان تقرأ في ظهر يوم الجمعة بغير سورة الجمعة والمنافقين الا ان قال والكلام هنا يقع في مقامين الاول في وجوب السورتين في ظهر يوم
الجمعة وهو الظاهر من كلام المرتضى وهو قول ابي الصلاح والمشهور الاستحباب لنا الاصل براءة الذمة من الوجوب فصار اليه لم يظهر دليل اقوى منه ثم قال في الفصل
الثالث مسئلة قال الشيخ ره في المبسوط التسبيح في الركوع او ما يقوم مقامه من الذكر واجب يبطل الصلوة بتركه متعمدا الى ان قال وقال السيد المرتضى في مجرده
قال ما ظن انفراد الامامية به القول بكون التسبيح في الركوع والسجود واوجب ابو الصلاح التسبيح ثلث مرات على المختار وتسبيحة على المضطر افضله سبحان ربي العظيم
وبحمده ويجوز سبحان الله ثلثا وكذا اوجبه في السجود وكذا اوجب ابن البراج التسبيح فيهما وهو الظاهر من كلام ابن بابويه والمفيد وسلار وابن حمزة وابن الجنيد
وقال ابن ادريس الواجب الذكر مطلقا كقوله لا اله الا الله والله اكبر وبالجملة كل ذكر يتضمن الثناء على الله تعالى في الركوع والسجود وهو الاقوى لنا ان الاصل
براءة الذمة من وجوب تعيين التسبيح فيهما ثم قال في الفصل الرابع مسئلة اوجب ابن ابي عقيل تكبير الركوع والسجود وهو ايضا اختيار سلار واوجب سلار تكبير
القيام والقعود والجلوس من التشهدين ايضا والمشهور عند علمائنا الاستحباب وهو الوجه لنا ان الاصل براءة الذمة ثم قال مسئلة اوجب السيد المرتضى رفع
اليدين في كل تكبيرات الصلوة من الاستفتاح وغيره وهو يشعر بوجوب التكبير في الركوع والسجود والحق استحباب الرفع لنا ان الاصل عدم التكليف وبراءة الذمة.
ثم قال مسئلة اوجب السيد المرتضى ره جلسة الاستراحة وهي الجلوس عقيب السجدة الثانية من الركعة الاولى والمشهور الاستحباب لنا ما له براءة الذمة ثم قال

[illegible]

مسئلة المشهور عند علمائنا استحباب القنوت وقال ابن ابي عقيل من تركه متعمدا بطلت صلوته وعليه الاعادة ومن تركه ساهيا لم يكن عليه شيء وقال ابو جعفر
ابن بابويه القنوت سنة واجبة من تركها متعمدا في كل صلوة فلا صلوة له لنا ان الاصل برائة الذمة وعدم شغلها بواجب او ندب ثم قال مسئلة
اوجب السيد المرتضى في المسائل الناصرية وفي المسائل المصرية التسليم وبه قال ابو الصلاح وسلار وابن ابي عقيل وابن زهرة وقال الشيخ انه مستحب وهو اختيار
ابن البراج وابن ادريس والذي اخترناه في منتهى المطلب المذهب الاول وفي التحرير وغيره المذهب الثاني وهو الاقوى عندي لنا اصالة برائة الذمة

ابن البراج وابن

اصل في بيان ذكر موارد لزوم القرعة في المسائل الفقهية مما استقصينا من كتب ابن البراج قال في كتاب احياء الموات فيما اذا كان من سبق الى مكان
من المسجد فهو احق به [illegible] ولو استبق اثنان فتوافيا فان امكن الاجتماع جاز وان تعاسرا اقرع بينهما وايضا قال في المعادن الظاهرة وهي التي
لا يفتقر الى اظهار كالملح والنفط والقار لا يملك بالاحياء ولا يختص بالتحجير وفي جواز اقطاع السلطان المعادن والمياه تردد وكذا في اختصاص المقطع بها ومن
سبق اليها فله اخذ حاجته ولو تسابق اثنان فالسابق اولى ولو توافيا وامكن ان ياخذ كل منهما بغيته فلا بحث والا اقرع بينهما مع التعاسر وقيل يقسم وهو حسن
وقال في كتاب اللقطة ولو تشاح ملتقطان مع [illegible] في الالتقاط اقرع بينهما اذ لا رجحان وايضا قال اذا التقطه اثنان وكل منهما لو انفرد اقر في يده
ثم تشاحا فيه اقرع بينهما سواء كانا موسرين او احدهما حاضرين او احدهما وكذا ان كان احد الملتقطين كافرا اذا كان الملقوط كافرا ولو وصف احدهما فيه علامة
لم يحكم له وقال ايضا اذا ادعى بنوته اثنان فان كان لاحدهما بينة حكم بها وان اقام كل واحد منهما بينة اقرع بينهما وكذا لو لم يكن لاحدهما بينة
ولو كان الملتقط احدهما فلا ترجيح باليد اذ لا حكم لها في النسب بخلاف المال لان لليد فيه اثرا وايضا قال لو اقام واحد بينة بها فدفعت اليه ثم اقام
اخر بينة بها ايضا فان لم يكن ترجيح اقرع بينهما فان خرج اسم الثاني [illegible] الاول [illegible] ولو تلفت [illegible] الملتقط ان كان دفعها بحكم الحاكم
وقال في كتاب الطلاق ولو كان له زوجتان او زوجات فقال زوجتي طالق فان نوى معينة صح ويقبل تفسيره وان لم ينو فقيل يبطل الطلاق
لعدم التعيين وقيل يصح ويستخرج بالقرعة وهو اشبه ثم قال [illegible] ولو قال هذه طالق او هذه وهذه طلقت [illegible] الثالثة [illegible]
ولو مات [illegible] واحدة بالقرعة وقال في المكاتبة [illegible] اذا قال ضعوا عنه اوسط نجومه فان كان فيها اوسط عددا او قدرا
انصرف اليه وان اجتمع الامران كان الورثة بالخيار في تعيين ايهما شاؤوا وقيل يستعمل القرعة وهو حسن

اصل في بيان جريان اصل البراءة في مهية العبادات في مسئلتها وبيان ان كثيرا من الكلام بنائها على تشريف القاعدة الموجودة بين المتاخرين

بان الذي يشتغل اليقين يقتضي البراءة اليقينية قال العلامة في المختلف في بيان لزوم غسل ما بقي من اليد في الوضوء للاقطع وعدمه قال ابن الجنيد اذا كان اقطع

من مرفقه غسل ما بقي من عضده وان كان اقطع من كفه غسل من مرفقه وذراعيه وقال الشيخ رحمه الله ان كانت يده مقطوعة من فوق المرفق لم يجب عليه شيء

ويستحب له ان يمسح بالماء والحق عندي انه لا يجب عليه شيء بل يستحب لانه فارغ عن محل الفرض فلا يتعلق به وجوب الوضوء اذ لا فرق بينه وبين غيره من

اجزاء البدن والاصل براءة الذمة وعدم شغلها بالوجوب ثم قال في باب الغسل مسئلة المشهور ان غسل الاحرام مستحب اجماعا وشيخنا نقل عن المفيد رحمه الله انه قال

غسل الاحرام للحج سنة بلا خلاف وكذا غسل احرام العمرة وهو حسن يا ابن الجنيد والسيد المرتضى وسلار وابن ادريس وابن البراج وابو الصلاح وقال ابن ابي عقيل

انه واجب قال السيد المرتضى الصحيح عندي ان غسل الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التاكيد فلهذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب

لقوة ما ورد في تاكيده والحق الاستحباب لنا الاصل براءة الذمة ثم قال مسئلة اختلف علماؤنا في وجوب الغسل على قاضي صلوة الكسوف الشمس والقمر اذا

تركها متعمدا مع استيعاب الاحتراق فقال السيد المرتضى في المسائل المصرية الثالثة وابو الصلاح وسلار بوجوبه وقال المفيد رحمه الله انه مستحب وهو اختيار ابن

البراج وابن ادريس وللشيخ قولان كالمذهبين ففي النهاية والجمل والخلاف يجب القضاء مع الغسل وفي موضع من الجمل انه مستحب ولم يتعرض في المبسوط

لوجوبه بل قال يقضيها مع الغسل وكذا قال ابن بابويه ولم يتعرض ابن ابي عقيل لهذا الغسل بوجوب ولا استحباب والحق الاستحباب لنا الاصل براءة الذمة

ثم قال مسئلة المشهور بين علمائنا ان غسل الجمعة مستحب وليس بواجب وقال ابن بابويه انه واجب على الرجال والنساء في السفر والحضر الا انه رخص للنساء في السفر

لقلة الماء وفي موضع اخر ذكر انه غسل يوم الجمعة سنة واجبة الاصل الاول لنا اصالة براءة الذمة مع عدم المعارض فيقتضي البقاء

قال الشهيد في الذكرى بعد ... وجوب ... نقطة ... بيان ... ان ... لمقيد ...
يجب ... الصلوة ... العموم ... الدال ... الاجماع ...
... الاجماع ... العموم ...
... القول بجواز اجتماع الامر والنهي ...

موارد تمسكهم بأصالة الصحة

فمنها ما تمسك به في الرياض في مسئلة نسيان السجدتين والتذكر قبل الركوع أو بعد بيان حكم نسيانهما فالواحدة منهما والتذكر قبله بان يلزم التدارك
بان سجدهما إذ بما يلزم الإتيان به بعد السجدة من القيام والقراءة أو التسبيح ثم الاركوع تمسكا بالإجماع وقول بعضهم بعدمه كلا مستند مرضي فالمراد
الأخبار المستفيضة من الصحاح بهذه العبارة ولا إتيان السجدتين حكمه كذلك أيضا على الأظهر الأشهر كما صرح به جمع من علمائنا من تأخر كما صرح
به بعض لبقاء المحل بدلالة تدارك السجدة الواحدة مضافا إلى أصالة بقاء الصحة **ومنها** ما صرح به أيضا في مسئلة لزوم سجود السهو على من
شك بين الأربع والخمس بعد بيان أن ما ورد في النصوص على لزوم السجود متعقبا في فرع الشك في حال الجلوس كما صرح به جمع من الأصحاب
لا غيره من الحالات الباقية الاثني عشر ... ما عدا المتقدمة فيعلم الحكم بوجوبهما وبين التعليل بأن منها ما وقع قبل الركوع مطلقا فإنه
يلزم هدم الركوع واتمام الصلوة والإتيان بركعتين من جلوس إذ يرجع الشك إلى الشك بين الثلث والأربع وليس فيه سجود السهو نعم
إن قلنا بوجوبه للقيام في موضع القعود وبالعكس اتجه لكن خرج عن موضوع المسئلة [...] وما عداه من الصورة تشملها الحكم بصحة الصلوة
فإن الشك إذا وقع في أثناء السجدتين أو بعد الركوع وقبلهما فالأقرب الصحة لا البطلان لوقوعه بين محذورين الإكمال المعرض للزيادة والهدم
المعرض للنقيصة ولذلك حكم الفاضل في جملة من كتبه بالبطلان وبناء على ذلك كيف يحكم بوجوب سجدتي السهو إذ هو فرع الصحة ويتفرع
والحكم بالتمسك في الصحة بأصالة عدم زيادة الركن وعدم تأثير جوازها رفع مقتضى الأصل كما تمسك المحقق بل قطع به كما صرح في الرياض والوجه به
إذ هو معارض بأصالة بقاء الاشتغال المستدعية تحصيل البراءة اليقينية قال ولا غيرها كما لو شك في السجدة الثانية قبل الركوع أو بعده فلعدم دخوله
في النصوص الدالة على الصحة إلا ما لا على سجدتي السهو الذي هو فرعها كما ستعرفه في المتن وحيث لا دليل على الصحة فالأصل العدم دون اشتغال
الذمة بالصلوة المشهورة التي تراد ... في نفس الأمر لا ما يحتملها والزيادة وأصالة عدمها معارضة بأصالة بقاء اشتغال الذمة اليقيني
إلا أن تمسك الحكم بالصحة في نحو هذه الصورة مما لا يمكن أن يرتاب فيه لشمولها في النصوص والعشارة الدالة على الصحة مع الشك بين الأربع
بطريق أولى ... أو رفع الرأس أو الذكر غير معلومة بعد ... لزوم ركنيتها

في بيان الموارد التي تمسكوا فيها بالشهرة في دون نص خاص فيها **فمنها** إلحاق المني في النفس بالمسكرات في وجوب نزح جميع ماء البئر إذا تنجس به
قال في الذكرى بعد بيان لزوم نزح الجميع للخمر وما يلحق بالخمر من المسكرات كالأنبذة والفقاع ما صورته والمني في المشهور ولا نص فيه قاله الشيخ أبو علي في شرح
نهايته والده رحمهما الله ولكن القطع بالطهارة يتوقف عليه **ومنها** إلحاق السبعة بالجرية في كون الدم الذي تراه بعد الخمسين وقبل الستين حيضا
قال في الروضة ... الحكم فيها مشهور ومستنده غير معلوم واعترف المصنف بعدم وقوفه فيها على نص والأصل يقتضي كونها كغيرها

باض

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين المعصومين

قال المصنف اعلى الله مقامه **ورتبته على اربعة اقسام** والضمير يرجع الى المنهاج الذي قد تم كتابه به **العبادات** التي لا بد
فيها او لا يكون صحتها مشروطة بنية القربة او ما يكون فيه جهة رجحان شرعية اصلية او ما شرع للمصالح الاخروية او غير ذلك من التحديدات التي تكون
مسطورة في كتبهم **والعقود** التي هي عبارة عن الايجاب والقبول الدالين على نقل الاعيان كالبيع والصلح اذا تعلق بالعين والهبة كذلك و
القرض وغير ذلك او على نقل المنافع كالاجارة والصلح اذا كان كذلك والهبة المتعلقة بالمنافع وغير ذلك وربما عبر بعضهم عن ذلك القسم بالمعاملات
ولا غائلة فيه ولكن ربما يطلق المعاملة على الاعم من ذلك والايقاعات كما لا يخفى على اهل الفن وبعضهم عرف العقود بالايجاب والقبول المشتملين
على رضاء من الطرفين وغير ذلك من الحدود **والايقاعات** وهي على ما في بعض الكتب عبارة عن الكلام الدال على ايجاب او قصد او عن رضاء من جانب
واحد **والاحكام** وعرف بما تثبت من جهة الشرع من غير توقيف على لفظ او قصد او رضاء ولا يخفى ان جميع الحدود المذكورة منقوضة
في الطرد والعكس ومن تتبع الحدود المذكورة في الكتب الفقهية بل الاصولية ايضا عرف انه قلما خلا حد من الحدود وقد سلم من الخدشة والمناقشة في
كل من طرفي المنع والجمع والمقصود من هذه التعاريف ليس معرفة كنه المعرف او تميزه عن جميع ما عداه كما هو شأن الحدود الحقيقية ولو وجد فيها
ما يكون كذلك فهو نادر بل المقصود منها تمييز في الجملة من المعرف ولو بوجه تميزه عن بعض ما عداه ولذا يجوز في التعريف بالاعم فيها وربما قيل في وجه الحصر ان الحكم الشرعي
اما ان يكون مما يفتقر الى قصد القربة والاخلاص او لا والاول هو الاول من الاقسام والثاني اما لا يفتقر الا الى تحقق الايجاب والقبول او صدور اللفظ من اثنين او لا
والاول هو ثانيها والثالث لا يتوقف على صيغة او عبارة او هو ثالثها او لا بل يكون من قبيل الافعال والاعمال من غير افتقار الى لفظ اصلا وهو الاحكام كما في
الصيد والذباحة والاحياء والموات والمواريث والحدود والديات الى غير ذلك وان كنت ممن يطلب تحصيل الكلام في عدم تمامية الحدود المزبورة وانتقاضها
طردا او عكسا وعدم صلاحيته ما ذكر لوجه الحصر فاستمع لما يتلى عليك كي تعرف حقيقة الامر فنقول انهم عدوا الطهارة الخبثية مثلا في جملة العبادات مع كونها
من التوصليات التي لا تفتقر الى نية الاخلاص ولا يشترط فيها مباشرة المكلف فلو فرض حصول غسل الثوب من المطر او غيره كما يكون في المطر مثلا لكفى في سقوط

التكليف

التكليف بالغسل كما هو شأن الواجبات التوصلية الصرفة وكذلك ذكروا الوقف في العبادات مع ان الحق عدم افتقاره الى نية القربة لاصالة
عدم اعتبارها وذلك لما حققناه في الاصول من ان كل شيء شك في كونه عبادة او غيرها فالاصل هو كونه من قبيل المعاملة حتى يثبت خلافه
مضافا الى عدم دليل صالح لاعتبارها كما صرح به في الروضة وان توقف حصول الثواب عليها وكذلك الوصية والشهادات كثيرا ما يذكرونها
في كتب العبادات مع عدم اشتراطها بقصد التقرب وان كان الاجر الاخروي يكون موقوفا عليها مضافا الى ان عد الوقف مثلا من المعاملات
اولى لضرورة صدق الحد الذي ذكروه لها عليه لانه لا يتحقق الا بالايجاب والقبول وصحة الفضولي فيه كما اختاره في اللمعة والروضة وان توقف
فيه في ذلك في الدروس ومن لم يفت بشيء في التذكرة على ما حكي عنهما ولذلك يقوى كون الوقف من العقود ومن اجل ذلك قالوا في كتاب العتق
بعدم جواز الفضولي فيه لكونه عبادة ولا يتصور قصد التقرب في عتق مملوك الغير كما انهم لا يجوزون عتق الكافر لذلك والكافر لا قد
يناقش في ذلك ومما ذكر ظهر عدم صحة عد العتق في جملة الايقاعات وان صدق تعريف الايقاع عليه فيدافع الكلام ح وكذلك
ذكر باب العطية والهبة والسكنى والعمرى والرقبى في كتاب العبادات مع عدم اعتبار قصد التقرب فيها وان كان لا يثاب الا بالاخلاص و
مرادنا بالعطية بعض اقسامها فلا يرد علينا الصدقة المشروطة بنية القربة كما لا يخفى ومحض الكلام ان ذكر عقد الكتابة والتدبير مثلا
في الايقاعات مع افتقارهما الى الايجاب والقبول يوجب عدم طرد حد الايقاع كما انه يورث عدم عكس تعريف العقود وبالتأمل
فيما ذكرنا ظهر وجه عدم طرد التعاريف المذكورة وكذا عدم عكسها ولما حققنا عرفت عدم تمامية ما قيل في وجه الحصر حيث ان بعد
ظهور كون العتق مثلا داخلا تحت الايقاع والعبادة بان عدم كون المنفصلة المانعة فيه حقيقية اذ لم تكن مانعة الجمع كما ان الشق الثاني
من الترديد الاخير لا يكفي في الاحكام كما لا يخفى فتبصر **وفي كل** واحد من الاقسام الاربعة التي قد رتب الكتاب عليها **كتب** جمع كتاب
ككتب جمع مثال وسيأتي تفسير معنى الكتاب ان شاء الله **الأول منها في العبادات** ولا بد ان يكون المراد منها ما يكون اعم
مما يكون داخلا فيها حقيقة كالطهارة الحدثية والصلوة والزكوة وغيرها او استطرادا كالطهارة الخبثية والوصايا والشهادات
والوقف بناء على كونه مما لا يشترط فيها القربة كما عرفت انه مختار اللمعة والروضة وان منع ذلك مع ما في الرياض من نقل عن الحلي والغنية
الاجماع على عدم صحتها بدون قصد التقرب ثم قال مضافا الى مخالفة الوقف للاصل فيقتصر فيه على المتيقن وليس الا القدر
المجمع عليه انتهى ولا يخفى ضعف هذا الاصل اذ قد حققنا في تحقيق شأن كون الاصل في العقود الصحة دون الفساد ولو دار الامر فلم يثبت

فيما كونه من العبادات من دليل خارج ان يكون من قبيل المعاملات لا الغير المعتبرة فيها قصد التقرب ولما كان من داب المصنفين ذكر الامور الثلثة المعروفة بانها في صدر الكتب من عنوان الموضوع والحد والغاية لما في ذكرها من كثرة الشوق للمبتدي في تحصيل الفن وزيادة الاهتمام في اخذه واخذ كتبه فاقتفى المصنف ره اثرهم وذكر منها ما هو الاهم من المجموع وهو بيان الحاجة اليه الذي يكون معرفته مغنية عن الاخرين لما فيه من شدة حصول الاهتمام به حيث يعرف بذلك عدم صحة الاعمال الشرعية التي بها يحصل الفوز الى السعادة الابدية الا بتحصيل ذلك الفن وتحصيل كتبه كما سيأتي الاشارة اليه في كلامه ره فادرج ذلك في **مقدمة** هي ان **معرفة الاحكام** الشرعية الفرعية سواء كانت من التكليفيات التي هي الامور الخمسة او الوضعيات المستلزمة لها كالسببية والشرطية والمانعية وغيرها التي ينتزع كل منها الى شؤون وشعب كالنجاسة والطهارة والصحة والفساد والضمان والوارثية والمورثية الى غير ذلك واستعمال هذه اللفظة في المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين والفقهاء لا يخرج عن كونه حقيقة عرفية عامة كما لا بد ان تلاحظ تلك الحقيقة في الكلمات الواردة في الكتاب والسنة اللتين هما محط نظر الفقيه فالقول بان المتبادر من الحكم هو التصديق والاذعان اليقيني او الظني في شيء انما يتم على ما هو المصطلح عند اهل الميزان لو سلم كون ذلك متبادرا منه من ما عند اهل العرف كما ان القول بان في شمول اللفظ للكراهة والاستحباب والكراهة نظر واضح حيث ان الظاهر من الالزام والحتم على امر ولا يشمل ذلك الا الوجوب والحرمة اما شمول الكراهة فالاستحباب من الغفلة عن المستعملات العرفية الدائرة كثيرا ما يقال ان الامير قد رخص فلانا في الذهاب الى بلده مثلا فيراد حسبه وعاقبه عند سؤال بان الامير ما حكم في خصوص هذا المحبوس ولا شك ان القول بانه حكم بكونه مرخصا في الذهاب والمكث مثلا ليس على نحو المجاز عندهم كما ان الحكم يكون من اتلف مال الغير ضامنا او صيرورته من اهرق الدم المحترم مقتولا انما يكون على نحو الحقيقة بلا اشكال وقد علم مما ذكرنا عدم لزوم كونه من قبيل الالفاظ والخطابات ضرورة ان الاحكام العقلية العرفية انما تكون مصداقا للحكم مع كونها غير اللفظ وكذلك الاحكام المستفادة من تتبع الموارد الخاصة كتعددية شهادة العدلين ووجوب الاحتساب عن الشبهة المحصورة ووجوب مقدمة الواجب الى غير ذلك حيث لم يكن ذلك من قبيل الالفاظ فانكشف ان ما صدر عن بعض الاصوليين من ان الحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين غير سديد لو كان المراد بالمصدر هو ما يخاطب به كما هو الظاهر في مثل هذا المقام وهو المعروف عند اهل الفن اذ ارادة نوحيه الكلام نحو الغير منه كما هو الاوفق بكونه معنى حقيقيا له لا يناسب ما نحن فيه فان ما لا يكون عليه لزوم اتحاد الدليل والمدلول حتى يحتاج في دفعه

الى بعض التكلفات التي لا يدفع بها الايراد ولا الزوم ورود عدم كون ما استفاد من خطابات النبي والائمة ع من الاحكام لعدم كونه من خطاب الله الى غير ذلك من الاشكالات والايرادات في تحديده بانه طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه لدوران بينهما لوصف مقتضى لذلك فقرب مما قلناه حيث ان الطلب لا يلزم كونه مستفادا من اللفظ وان كان لا يخلو من المناقشة لعدم شموله الاحكام الوضعية والايراد باستدراك لفظ من المكلف في التحديد مبني على كون عبادات الصبي تشريعية ولعل التعريف يكون على مختاره من كونها تمرينية فلا يكون واردا وحيث يكون القيود الملاحظة في التعريف اعم فلا يكون الاعتراض لعدم الاحتياج الى قوله مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه في محله اذ يمكن ان يكون وجه زيادة ذلك الاستيفاء جميع الاحكام على وجه التفصيل وان كانت مفهومة بدونه اجمالا وان كان اخذ القيود في التحديدات في الاغلب للاحتراز لا للتوضيح كما لا يخفى واذ قد لاح من مطاوي كلماتنا كون الحكم حقيقة في المفاهيم العرفية الذي هو في الحقيقة ليس الا الطلب والارادة التي هي كالجنس الشامل للخمسة المعروفة كما يدل على ذلك ما هو المتبادر من قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله وقوله فاحكم بين الناس بالقسط وقوله انت تحكم بين عبادك الى غير ذلك ظهر لك ان استعماله في الوضعيات لعله يكون من باب المجاز من جهة كونها متعلقة للطلب كما ربما يقال ان استعماله في النسب الخبرية وما يتعلق بها من جهة علاقة المجاورة فارادة المعنى الاعم من الوضعي وغيره منه لا يكون الا من باب عموم المجاز حيث يمكن ان يراد له في التقدير بالمسمى حتى يكون مشتركا لفظيا فتامل في ذلك جيدا والمراد من المعرفة ما يكون اعم من العلم والظن بالظن المعتبر كما يرشدك الى ذلك المفصلة المذكورة في كلام المصنف الاتي بعد ذلك فيصير التقدير ان العلم سواء كان جزما او يقينيا او الظن المعتبر بالاحكام الشرعية **الغير الضرورية** سواء كانت بحسب الدين كحرمة شرب الخمر ونكاح المحارم واللواط ووجوب الصلوة الى غير ذلك مما لا يخفى على المسلمين قاطبة رجالهم ونسائهم كبارهم وصغارهم الا في بعد داره عن بلد الاسلام ولم يباشر اهله كثيرا او من يكون جديد الاسلام ولذلك لم يقيد ابتداء بالجواز بتكفيرها وبهذا عرفوا ضروري الدين ام كانت بحسب المذهب كجواز متعة النساء الثابت بعض قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن والاخبار المتظافرة واجماع اهل المذهب الجعفرية وكوجوب مسح الرجلين في الوضوء دون الغسل وصب الماء فيه من المرفق الثابتين بالكتاب والسنة والاجماع الى غير ذلك مما لا يخفى على الفرقة الناجية **والعلمية** عطف على الضرورية كالتقصير في السفر الثابت بالنص وهو قوله تعالى واذا ضربتم الاية لقوله ان تقصروا في الصلوة والاخبار المتظافرة والاجماع وعدم جواز التقصير للعاصي بسفره الذي يكون ثابتا بالاخبار الكثيرة والاجماعات واشتراط بلوغ النصاب في حولان الحول في زكوة الانعام كاشتراطه في الاول ووجوب الخمس في الكنز والمعدن واشتراطه في قطع يد السارق الى غير ذلك من الاجماعيات التي لا يحصل العلم بها الا لمن مارس الفن في الاغلب **اما بالاجتهاد**

وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وبعضهم زاد قيد الفقيه نظرا الى ان استفراغ وسع غير الفقيه لا يسمى في الاصطلاح اجتهادا فان
النحوي او المنطقي بل الاصولي الصرف لو استفرغ وسعه في ادراك المسئلة الفقهية فلا يكون ذلك منه اجتهادا اصطلاحيا ويرد على ذلك الدور لكنه
مرفوع بانه تام وذكروا ان المراد ببذل الجهد باستفراغ الوسع وصرف تمام الطاقة باعمال النظر واتعاب الخاطر لتحصيل الظن المذكور ولا يخفى
عليك ان ذلك غير سديد ضرورة انه كيف يمكن للمجتهد الفحص والتفتيش في تحصيل المعارض لما يصح استناد الحكم اليه من الخبر الذي تمسك به الفقهاء
في محله بحيث يدرك من نفسه العجز مع كثرة المسائل الفقهية وزيادة الفروع المترتبة عليها مضافا الى كثرة ذكر اخبار المسئلة في غير محله كما ربما
نشاهد من ان اخبار الوالد ربما نذكره في باب القضاء والشهادات مع انهم كثيرا ما تعرضوا لها في كتاب الصلوة واخبار المتعلقة بالحيض والنفاس
ربما ذكرت في كتاب الصوم واخبار التطهير من الخبث ربما نذكره في باب لباس المصلي من كتاب الصلوة الى غير ذلك وبالجملة لو اعتبر في الاجتهاد بذل
تمام الطاقة على النحو المذكور فمع ان ذلك خلاف ما صرحوا في مسئلة عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص من كفاية البحث بقدر المتعارف المتداول
بينهم يدفعه لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد المنفيين في الشريعة السمحة السهلة كما انهم بذلك يدفعون وجوب الاجتهاد على كل الناس ولعله لذلك
ربما يحكى عن الفاضل المدقق الشيرواني والسيد صدر الدين في شرح الوافية القول بعدم لزوم الفحص عن المعارض والمخصص في العمل بالعام وعدم سماع
ذلك فيما بين اصحاب الائمة عليهم السلام بل يحكى عن صاحب الوافية ايضا اختيار هذا القول فان كل واحد من اصحاب الائمة لم يكن عندهم من الاخبار الا
الاربعمائة مضافا الى الكتب المتقدمة على تلك الاصول حتى يتجسوا عن مخصص العام مثلا مع تقرير الائمة في ذلك وعدم الزامهم على التفتيش عن هذا القول
والكفاف مرفوع في محله الا ان التزام وجوب الفحص على نحو يبلغ الغاية غير متبين الوجه عندي فتامل ثم ان المحقق البهائي قد عرف الاجتهاد بانه ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وهذا التحديد مرضي فالا اورد عليه القوم من وجوه لما قد يرد عليه ان
الظاهر ان لفظ الاجتهاد لم يكن منقولا عن المعنى اللغوي الذي ليس الا المعنى المصدري واستعماله فيما ذكره الاصوليون من قبيل استعمال الكلي في الفرد كما
في الالفاظ المستعملة عندهم كالمطلق والمقيد والنص والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم النقل ولو قيل بان
الظاهر ان يكون المتبادر منه هو المعنى الحقيقي وليس الا ما ذكروه قلنا يمكن ان يكون ذلك التبادر من قبيل تبادر الافراد الشائعة من الكلي ولا يكون
ذلك دليلا على ثبوت الوضع وحيث ان الملكة من قبيل الكيفيات النفسانية ومحض ما ذكرنا كون هذا اللفظ من مقولة الفعل وكل من المعنيين
يكون مباينا مع الاخر بحسب الذات والحقيقة فالمصير الى ما ذهب اليه الاكثر غير متعين مع انه على تعريف البهائي يلزم ان لا يكون من حصل له قوة
استنباط الاحكام واستخراج الفروع من الاصول مجتهدا لو فرض عدم تحقق الملكة له وذلك كما ترى خلاف ما يقتضيه الادلة من النصوص وتتبع كلمات

الاصحاب اللهم الا ان يقال بعدم انفكاك هذه القوة عن الملكة ولكن تشكيك ذلك بان ليس ملكة الاستنباط الا كملكة سائر الفنون والصناعات
من الكتابة والخياطة وغيرها ولا شبهة ان هذه الملكات لا تحصل الا بعد الممارسة والمواظبة على تلك الافعال حتى يحصل للنفس هيئة انقيادية
راسخة لا يحتاج معها الى امعان نظر في اعمال تلك الصناعات وحيث كان المفروض فيما نحن فيه عدم فعلية الاستنباط اصلا فكيف يمكن القول
بحصول ملكة الاستخراج بمجرد وجود القوة فتامل ولعل الداعي على اخذ الملكة في تعريف الاجتهاد ملاحظة عدم اطلاق المشتق الا على من كان
ذا ملكة فلا بد ان يكون المبدأ الماخوذ فيه بمعنى الملكة ولا يخفى او لا عدم تسليم لزوم اطلاق المجتهد على صاحب الملكة وقد عرفت وجهه وثانيا
عدم لزوم مطابقة المشتق مع المبدأ ام لا يجوز ان يكون المجتهد صاحب الملكة مع كون الاجتهاد الذي يؤخذ فيه بمعنى اخر وهو المعنى المصدري كما
ربما يقال في اللابن والتامر فتدبر والمراد بقوله فعلا لمن يستنبط الاحكام الشرعية من دون حالة منتظرة وامر غير حاصل كما ان المراد بقوله
او قوة قريبة من وجد فيه الملكة لكنه لا يمكن الاستنباط له بالفعل بل يحتاج الى زمان لا لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او للاحتياج
الى الالتفات الذهني الى غير ذلك من الصوارف صرح بذلك الفاضل الجواد ثم ان في كلام المصنف ره وهو قوله ان معرفة الاحكام الغير الضرورية
او العلمية لا بالاجتهاد او **التقليد او الاحتياط** نظر من وجهين الاول ان معرفة المسائل العلمية الغير الضرورية لا تسلم عدم
افتقارها الى الاجتهاد فان عدم قبول توبة المرتد الفطري مطلقا او عدم وجوب قضاء الصلوة الفائتة على الكافر اذا اسلم او عدم توريث
الكافر من المسلم او حرمة الاكل من المذكى الذي لم يسم عند ذبحه الى غير ذلك من العلميات النظرية كيف لا يتوقف على الاجتهاد والفحص عن
الادلة فان العلم لو حصل فانما يكون بعد ملاحظة الادلة واعمال النظر واستفراغ الوسع فخرج العلميات خارجا عن الاجتهاد وقسيما له كما ترى
وهو مخالف ايضا لما صرح به في الاشارات حيث قال بان جريهم بسقاطه في تحصيل الظن فان وجهه مخرج للقطعيات النظرية مع انها داخلة قطعا
ويجري فيها الاجتهاد والتقليد من غير فرق بينها وبين الظنيات ولو قيل بعدم استلزام قوله كذلك فان غير العلميات من الاحكام ينحصر بعضها في
الثلثة ولا ينافي ذلك كون العلميات مما يتصور فيها هذه الشقوق قلنا هذا خلاف ظاهر كلامه ره فان المتبادر من تقسيم غير الضروري
والعلمي الى الاقسام الثلثة انها لا يتصور فيها ذلك مضافا الى مقارنته العلمي للضروري الذي لا يتصور فيه الشقوق المذكورة كما هو مصرح به ايضا في
كلامه في الاشارات حيث قال ما ملخصه ان الضروريات انما تخرج من التعريف بنفس الاستفراغ وقولهم في تحصيل الظن انما يكون مستدركا لان
قلت ان القطعيات لا ينحصر معرفتها الى الاجتهاد بل ربما يحصل اليقين بها من غيره قلت لا يخرج عن الشقوق الثلثة ولو فرض عدم حصول

القطع من الاجتهاد ففلا محالة انه يكون مستند الا التقليد والقول بعدم الادلة اليقين للابرجع الا الصعد بعد مشاهدة خلاف ذلك فيطلع وقد
حقق في محله عدم تصور تحصيل القطع من الاجتهاد والثاني ان معرفة الاحكام لا يمكن حصوله بالاحتياط ضرورة ان الاحتياط ليس
الا طريق القطع بامتثال المكلف به في مقام العمل اذ لتراقفه على ما قيل ان الاخذ بالاوثق خروجا عن الشبهة وتحصيلا للبرائة اليقينية
كالانتظار الى ذهاب الحمرة المشرقية في الافطار والاتيان بصلوة المغرب مثلا الذي هو المذكور في مكتوب العبد الصالح الى عبد الله بن وضاح و
لذلك يقال بان القول بالتوقف والاحتياط في مبحث اصل البرائة لا يتفاوت الا باعتبار حيث ان التوقف انما يكون لتعارض الادلة
من الطرفين في مقام الاجتهاد وفورث التوقف في الاحتياط انما يكون في مقام العمل نظرا الى لزوم تحصيل البرائة من الشغل اي قلت ان
ذلك غير مسلم اذ كما ان بعض الاخبار دل على ان التكليف لا يكون الا بعد البيان وتوصل الى ذلك بالفحص والتفتيش وترجيح اخبار اصل البرائة
على اخبار الاحتياط جمعا بينها بحملها على الشبهة الموضوعية كما هو راي بعضهم او ذلك مع الشبهة في المكلف به كما هو مشرب اخرين ولا يكون ذلك
الا بالاجتهاد كذلك ترجيح اخبار الاحتياط في الشبهة التحريمية والمكلف به والموضوعية انما يكون بالاجتهاد وتحصيل المعرفة بالحكم الواقعي بان الاحتياط
تكليف قلت نعم كون الاحتياط الا في مقام العمل قلنا لا اولا فبان ما ذكرت مستلزم لكون المعرفة بان الحكم الواقعي هو الاحتياط بالاجتهاد
فيكون قسما من الاجتهاد وبانه حينئذ تكليف يحصل قسما لها ولا ثانيا فنعم ان التكليف منحصر في الاحتياط انما يكون في مقام العمل لا ان
الحكم النفس الامري الواقعي هو العمل بالاحتياط ولو سلم فانما يكون حكم الواقعي لمن بعد ذلك وبالجملة ان باب الاجتهاد والتقليد موصل الى الاحكام الواقعية
او من طريقها بعد انسداد باب العلم بها منحصر فيهما لحصول الظن الذي هو المرآة للواقع بعد العلم بها بخلاف الاحتياط فتشبهه ذلك ما يوهم كلام المصنف ره
بل مراده ان حكم الشارع مثلا بجواز الافطار والاتيان بصلوة المغرب عند الغروب مردد بين ان يكون بغيبوبة القرص وان يكون بذهاب
الحمرة المشرقية ولما كان جواز الافطار والصلوة في كل منهما مقتضى الاطلاق وكلمات الشارع ولكن الاحتياط انما يحصل بتاخيرهما الى ان يعلم
تحقق المغرب الشرعي فيمكن ان يقال ان معرفة الحكم بجواز الافطار متعين في التاخير الذي هو احوط للدين كما يدل على ذلك اي وجوب الاحتياط
المكتوب المذكور فتامل ثم ان تنقيح المقام يقتضي ايراد بحثين **البحث الأول** ان التقليد في اللغة على ما قال غير واحد منهم هو
تعليق القلادة كما تريهم يقولون بزيادة حج القران على الافراد مضافا الى سياق الهدي بتقليده ان كان الهدي غير بدنه وتقدره ان
يعلق في رقبته نعلا قد صلى فيه ولا في الاصطلاح فهو اخذ العامي او غير المجتهد بحكم الشرعي من غيره من غير حجة عليه بخصوصه وقريب مما ذكرنا ما حكي عن

فخر

فخر الاسلام باجتهاد وتحير حيث عرفه بانه قبول قول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصيته والمراد خصوصيته كل مسئلة ليخرج
الدليل الاجمالي الكلي الجاري في كل المسائل الحاصل للمقلد ونسب الى العضدي انه عرفه بانه هو العمل بقول الغير من غير حجة وزاد في المعالم كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله قال وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و
في الثاني بما سنذكره والظاهر ان مراده الاجماع الذي ادعاه بعد ذلك على جواز الرجوع الى المفتي في اخذ الاحكام ويرد على ما ذكره انه لو
كان مشاهدة المعجزة تصلح لان تكون دليلا وخرج بذلك متابعة الرسول عن التقليد مع كون ذلك دليلا اجماليا جاريا في لزوم متابعته في
كل الاحكام فيلزم ان يكون اخذ العامي احكامه من المجتهد ايضا خارجا عن التقليد لقيام مثل هذا الدليل الاجمالي له حيث انه بعد العلم بان باب
العلم بكل الاحكام مسدود ايضا منسد وان الاحكام باقية بالضرورة وسبيل فهمها منحصر في الاجتهاد او التقليد ولم يمكن له الاول علم بـ
البديهة تعين الثاني في حقه وهذا ايضا دليل له على وجوب التقليد وحجة له فلا يصدق على ما ذكره وما عليه الاخذ من غير حجة في ذلك كما
ترى والظاهر ان التقليد ليس الا العمل على طبق ما قال المجتهد في الاحكام الشرعية ويدل على ذلك وجوه الاول شهادة العرف بذلك فان
من اخذ بعض الاحكام من المجتهد او من كتبه لا يسمى عند اهل العرف ذلك تقليدا له لكثرة حصول ذلك من جهة الاطلاع على فتواه ويشك الى
ذلك يتفق ما هم كثيرا ما عن مثل هذا الشخص بانك تحت قلدت ولو سلم ظهور الاخذ في التقليد فلا يكون الا ظهورا بدويا لا يكون حجة مطلقا
الا ان مثل هذا التبادر لا يكون ناشيا من اللفظ ضرورة عدم استعمال لفظ التقليد ولو قيل ان فلانا قلد المجتهد الفلاني فالمتبادر منه انه
عمل على طبق ما قاله الثاني ان استعمال لفظ التقليد في المعنى الاصطلاحي لا يخلو الا ان يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلي في بعض
الافراد لكثرة تداوله وشيوعه حتى يصير متبادرا من اللفظ وهو الذي ربما يقال له التبادر الاطلاقي او من قبيل حصول الوضع التعيني او التعييني
فيكون حينئذ منقولا وعلى كل من التقديرين لا بد ان يكون معناه ما ذكرنا لا على الاول فلان عدم صدق تعليق القلادة بمجرد ارادة
ذلك مما لا شبهة فيه فلا يمكن القول بحصول التقليد لمن اراد تعليق النعل على رقبة الهدي ما لم يعلقه وذلك ظاهر وكذلك بعض افراده عن اخر بان
يقال ان في بعض المقامات لا يتحقق التقليد الا بتحقق العمل المذكور كالمثال المذكور وفي بعض اخر يحصل بمجرد العقد بالاخذ خلاف مقتضى
القاعدة كما لا يخفى واما على الثاني فلان الالفاظ المنقولة كثيرا انما ينقل الى بعض افراد المعنى اللغوي بحيث يكون الخصوصيات داخلة في الموضوع له
مع ما عليه اللفظ بحسب اللغة كما يدل على ذلك ملاحظة الالفاظ المنقولة في العرف المتشرعة او الشارع كالصلوة والزكوة والصوم وغير ذلك فلا
ينقص من المعاني اللغوية في هذه الالفاظ شيء عدا ما زيد عليها من الخصوصيات المأخوذة فيما عليه بحسب اللغة فاذا عرفت ذلك علمت ان الظاهر

بيان ان الدليل على ان التقليد هو المعنى اللغوي او العرفي الاول

ان فعلية التعليق كما يكون شرطا في صدق التقليد حيث انه لا يتحقق بمجرد ارادة التعليق كذلك في الفرد المصطلح منه فان حصول العمل على وفق ما قال
الفقيه مثلا شرط في صدق تقليده هذا اذا فرض كون الموضوع بحسب اللغة امرا يشبه المعنى الاصطلاحي والا لو كان مباينا له فيمكن ان يجعل في ذلك وجه
المناسبة بين المعنيين فتأمل والثالث الاصل فان الامر مردد بين حصول التقليد بمجرد الاخذ او العمل على طبق قول الغير ولا شك ان
العمل مؤخر عن الاخذ فاصالة تأخر الحادث تقتضي تحقق التقليد بحصول المتأخر اذ قبل ذلك يكون حصوله مشكوكا لا يقال ان هذا الاصل انما
يكون مجراه في الموضوعات الصرفة دون اللغوية فاذا شك مثلا في دخول الوقت مثلا فيقال الاصل تأخره دون ما اذا شك ان المغرب
الشرعي هل هو غيبوبة القرص او ذهاب الحمرة فلا يجوز التمسك بالاصل بل يجب الفحص على مقتضى الادلة الشرعية وذلك نظير العدالة والغناء مثلا
فلو شك في ان العدالة المعتبر فيها الاجتناب عن منافيات المروة ام لا فلا يجوز جريان الاصل وكذلك في الغناء اذا شك في كونه مجرد ترجيع الصوت
او هو مع حصول الطرب مثلا وبالجملة ان الاصل لا يجري الا في مقام الشك في مصداق الموضوع الصرف من الموضوعات الشرعية المستنبطة لانا
نقول سلمنا وجوب الفحص لكن بعد التفتيش وفقد ما يدل على احد الطرفين لا مناص الا العمل على وفق الاصل لشمول الادلة في ذلك المقام بلا شبهة
بل ربما يمكن القول بلزوم البحث في الموضوعات الصرفة ايضا كما يقولون بعدم جواز الاكل في شهر رمضان اذا شك في طلوع الفجر ووجوب
مراعاة الوقت وان كان ذلك لا يخلو من اشكال فتدبر ان قلت اذا فرض تقدم العمل على الاخذ فينقلب الاصل قلنا ان من قال بكون
التقليد عبارة عن العمل لا يقول بالاكتفاء بمجرد اتفاق الموافقة لقول الغير بل اعتبر في ذلك العمل ان يكون بعد التعلم والاخذ من المجتهد
ان قلت قد ورد لفظ التقليد فيما روي في الاحتجاج وتفسير الامام ع عن الصادق ع حيث قال ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه
مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم الحديث والمشهور قد فهموا منه مجرد الاخذ
من غير دليل وحجة وقد تبين في محله ان فهم المشهور كما يكون جابرا لضعف السند كذلك ربما يصير جابرا لضعف الدلالة ايضا وبذلك يصير قولهم
اقوى فكيف يجوز العدول عما قالوه مع انهم اساطين الفن قلنا اولا فان لفظ التقليد قد عرفت عدم ثبوت حقيقة شرعية له فلا بد في فهم
معناه الى اللغة او العرف ومعناه اللغوي غير مناسب للمقام كما عرفت فلا مناص الا بالرجوع الى اهل العرف وقد دريت ان فهم العرف انما على ما
لا الاهم ولو قيل ان في الاخذ للكلام او العلم من غيره من غير مطالبة الحجة فلا يصدق عند العرف عدم التقليد وعدم صحة السلب من امارات الحقيقة
قلنا المقصود من الكلام المأخوذ لما كان مجرد اجرائه على اللسان وحفظه في ظهر القلب وهو يحصل حين الاخذ بالقائه على المتكلم عليه فلذلك يصدق
التقليد وفي الحقيقة العمل ليس الا حفظه وجريانه على اللسان ولا الاخذ العلم فاما ان يتعلق بكيفية العمل فلا نسلم صدق التقليد بمجرد اخذه بل بالعمل

على

على طبقه كما هو مقتضيه والا ان يتعلق بالاعتقاد فعمله انما يتعلق بالقلب دون الجوارح ضرورة ان الاعمال والافعال انما تختلف باختلاف
متعلقاتها فعمل القلب هو العقد القلبي والاذعان بحقيته باقيا عليه من غير مطالبة دليل ولذلك تريهم ينازعون في جواز التقليد في اصول
العقائد وعدمه وثانيا فانه ليس كل شهرة جابرة لضعف الدلالة بل ربما يقررون ذلك بالشهرة العملية التي يكون مأخذها شاذا نادرا
وليس المقام من هذا القبيل بل المحكي عن كثير من الاصوليين القول بكونه العمل بقول الغير من غير دليل مضافا الى عدم حصول الشهرة العملية ايضا
ثم ان مرادنا من كون العمل من غير حجة ليس ان الاخذ يكون بلا دليل بل المراد ان الحكم الخاص المأخوذ من المجتهد مثلا مما لا يقام عليه دليل بخصوصه
مثلا الاخذ بقول من يقول بصحة صلوة من اتى بها في المكان الغصبي جاهلا به من غير حجة يكون تقليدا دون ان يكون الاخذ الكاشف من غير دليل وقد
عرفت ما في كلام صاحب المعالم حيث يستفاد منه عدم الدليل على مطلق الاخذ على حده وما حكي عن العضدي حيث قال بعد ذكر حد التقليد بما قلنا عن
المعالم فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك
لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية و
الاصطلاح انتهى ولذلك يشكل في القوانين في قولهم يجوز التقليد في الفروع دون الاصول بانه لو كان المراد من لفظ التقليد هنا ما ليس عليه دليل
فكيف يجوز في الفروع والا فان ما يثبت عليه فكيف لا يجوز في الاصول ثم قال والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا بمجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر
عن القيدين فحاصله الى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على
العدم وقولنا في الفروع ليس بل هو ما اطلق عليه التقليد باصطلاح جديد وهو الاخذ مع قيام الدليل على جواز الاخذ عنه انتهى وانت خبير بان لفظ
التقليد ليس له اوضاع متعددة فيكون معناه في بعض الموارد هو الاخذ من غير دليل وفي بعض اخر الاخذ مع الدليل مع ان الاصل عدم تعدد
الوضع مضافا الى ترجيح الاشتراك المعنوي على كل من الاشتراك والمجاز لو دار الامر بينها لو فرض حصول جهة جامعة قريبة بين المعاني المتعددة فهنا
وهو مفقود في المقام على ان العرف لا يفرق بين التقليد في الاصول والفروع فالمناص عن ذلك اذن هو الرجوع الى ما قلنا اولا ولقد اشتبه الامر على
هؤلاء الفضلاء من جهة انهم ما رأوا عدم اطلاق التقليد على متابعة الرسول مثلا في العرف فلذلك صار ذلك داعيا لهم الى ارتكاب هذه التكلفات وانت خبير بانه
لم يأنس العرف باستعمال اللفظ على هذا الاطلاق والا فلا يأبون عن ذلك نعم يمكن ان يقال ان التقليد انما يتحقق في صورة اختيار المكلف
في الاخذ وعدمه وذلك مسلوب عن الناس في زمان النبي ص ضرورة عدم اقتدارهم على المخالفة كما ان عمل الخدم والحشم على طبق ما قال سلطان العجم
او واحد من نوابه لا يسمى تقليدا عند الناس بخلاف ما اذا عمل كل واحد منهم على طبق قول من هو في درجته بحسب الرتبة فتأمل ثم ان الامر على ما ذكرنا يكون

يكون اسهل واوفق بمقتضى القواعد الاصولية كما عرفت وهو الذي حكى عن صاحب المطالع من المتاخرين لكنه قد بينا وامّا في القول بكون التقليد هو
اخذ الفتوى من المجتهد من غير حجة على ما عرفه المشهور به لا يكون في القوة بل لعله هو المتعين لكثرة تداول استعماله في هذا المعنى وان فرض عدم حصول العمل بعد
والاتصاف ان القول بارتكاب المجاز في مثل هذا الاستعمال مع فرض عدم ملاحظة القرينة وعدم ملاحظة العلاقة حين الاستعمال مستبعد جدا مضافا
الى ان التقليد يقابل الاجتهاد والظاهر ان يكونا وجهين متقابلين فالتقابل بينهما لا بد ان يكون من قبيل التضاد ولما كان الاجتهاد هو فهم الحكم من الادلة
بسبب استفراغ الوسع في تحصيل ذلك فيكون التقليد المقابل له فهمه من غير دليل ولو كان ذلك بالاخذ من المجتهد او ممن يوثق به وليس لكثرة المداولة في
هذا الاطلاق على جهة الاشتراك او المجاز او النقل وغير ذلك كونه حقيقة عرفية خاصة او عامة فتدبر في ذلك جيدا مع ان مخالفة ما فهمه المشهور الذين
هم من الفحول بل لا يكون القول بكونه العمل من غير حجة معروفة فيما بين المتاخرين الا عن صاحب المطالع فقد عرفت ما قال صاحب المعالم في اخر
كلامه بعد ذكرها نقلنا عنه هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد الفتوى بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر انتهى
وفهمهم مع قطع النظر عن اخبار ضعف ودلالة الخبر به يكون حجة مستقلة لكونهم من اهل الخبرة والبصيرة وادعاء كون ظهور التقليد في مجرد الاخذ لمدلول
بديهيا خلاف الوجدان وقولهم بصدور العمل عن الاجتهاد او عن التقليد مما يؤيد ذلك مع وروده في هم التدبر بحسب الزمان في هذا الكلام وبالجملة
فالمصير الى ما ذهب اليه المعظم هو الاقوى ولكن يمكن ان يقال ان الثمرة قليلة بعد دفع ما ذكر من الوجوه المتمسك بها على القول الاول فلا يطلب بدونها وعلم
انه ليس التقليد بناء على القول الثاني مجرد الاخذ من غير دليل اذا لم يقصد حين الاخذ العمل على طبقه وهو ان اطلاق اللفظ يراد به القصد والنية
لبس بعض زيد العقد وذلك كما يقال ان ايتان العبد بامر مولاه اذا كان غافلا عن امر المولى ولم يقصد به رضا المولى لا يقال طاعة وامتثالا
في العرف بخلاف ما اذا صدر منه بقصد اطاعة المولى ولو قيل يصدق التقليد في العرف بمجرد الاخذ ولو من غير قصد قلنا ذلك عند من لم يعلم بغير الاخذ
اذ لو علم انه اخذ لا بقصد العمل لم يطلق عليه التقليد كما انه اذا اطلع المولى على عدم قصد العبد باتيان الفعل امتثال امره فلا يقال العبد ممتثلا وما حرر عنده

وذلك ظاهر **البحث الثاني** ان علماءنا قد اختلفوا في ان شرط صحة العبادة ان تكون على نحو الاجتهاد او التقليد فيما لا يمكن الاحتياط
فيه كما اذا تردد الامر بين الوجوب والتحريم كصلوة الجمعة او مطلقا كما هو الظاهر من تحرير محل النزاع كما حرر في القوانين ايضا او لا يلزم ذلك بل المعتبر
في صحة العمل هو كونه مطابقا للتكليف بنفس الامر سواء كان صدور العمل على احد الوجهين ام لا فمن صلى صلوته مع السورة وفرض كون ذلك هو
المامور به بحسب نفس الامر يكون صلوته صحيحة وان لم يكن عن الاجتهاد او التقليد المشهور المعروف بينهم هو الاول كما ادعى الشهرة بعضهم وهو ايضا مختار
المصنف هنا ايضا والمحكي عن المقدس الاردبيلي هو الثاني وربما فصل بعض المحققين بين الجاهل القاصر والمقصر فقال بصحة عبادة الاول

مطلق

مطلقا سواء طابق الواقع ام لا فعبادة الاطفال في اوايل البلوغ وبنات اهل القرى والبوادي النائية عن البلدان المعمورة الذين لم يتفطنوا
في احكام الشرع الا بما تعلموا من آبائهم وامهاتهم في اوايل بلوغهم واذعنوا واعتقدوا حقيته بالقاء الالهام وزعموا كون ذلك من دين نبيهم
ولم يتذكروا اباء وادا في ذلك من الاحكام صحيحة على ما زعمه الفاضل القمي وبعض من وافقه سواء كان مطابقا للواقع او لا زعما منهم ان من قطعيات
العقول عدم جواز تكليف الجاهل الغافل فلا يتوجه اليه الاوامر الشرعية لان الامر بالغافل المحض قبيح وقبحه فانه الى ما ربما يكون متفقا عليه بينهم
من ان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط محال ومن المعلوم ان العلم للمكلف شرط في ثبوت التكليف والمفروض عدمه فكيف يتصور تعلق التكليف به وقد
يستفاد ذلك من كلمات المدارك ايضا حيث قال عند قول المحقق ولو جهل غصبية الثوب الذي يصلي فيه او المكان او نجاسة الثوب او البدن
او موضع السجود فلا اعادة ما لفظه ما لفظه قد تقدم الكلام في ذلك كله وان الاظهر عدم الاعادة في شيء من ذلك لاستحالة توجه النهي الى الجاهل فينتفي
المقتضي انتهى كما صرح بذلك ايضا في الذكرى فقال لو جهل ترتيب الفوائت فالاقرب سقوطه لامتناع التكليف بالمحال والتزام التكرار لتحصيله لكن
يحرج منفي وزيادة تكليف لم يثبت انتهى ويعلم من اخر كلامه انه يجري اصالة البراءة في شك المكلف فاحفظه وبالجملة عمدة كلامهم ان الجاهل القاصر
الذي لم يتفطن بوجوب تحصيل الاحكام الشرعية وزعم ان ما يفعله ويتعلمه من ابيه وامه او استاده ومعلمه هو بعينه حكم الله في حقه ولا يتزلزل خاطره ولا يضطرب
قلبه ولا يشك في ذلك بل لا يلتفت الى امر اخر وراء ما فعله لا يكون مكلفا الا بما ادى اليه فهمه وعلمه فالصبيان والنسوان وامثالهم من المستضعف الذي
لا يهتدي الى الحق مثلا حكمهم هو بعينه ما فعلوه كما ان حكم المسافر مخالف لحكم الحاضر وحكم المريض مخالف لحكم الصحيح وحكم المجنون مخالف لحكم العاقل والرشيد
حكمه مخالف للسفيه فكذلك حكم الجاهل ايضا مخالف لحكم العالم فاذا كان تكليفهم هو ما ادى اليه ادراكهم وفطنتهم فلا اعادة ولا قضاء لصلواتهم وان كان
على غير النهج الشرعي فضلا عما اذا كان مطابقا للواقع ولكن لا يكون على نحو الاجتهاد او التقليد وتلخيص الكلام ان بناء هذا القول على التفرقة بين
الجاهل القاصر والمقصر سواء طابق عمله الواقع ام لا ونسب هذا القول الى السيد صدر الدين والبحريني وغيرهما وهنا قول اخر حكي عن الجزائري وهو
ان الجاهل مطلقا سواء كان قاصرا او مقصرا معذور الا ما خرج بالدليل خلافا للقول المشهور فاذن الاقوال في المسئلة اربعة احدها قول المشهور
وهو ان الجاهل بالاجتهاد والتقليد اذا عمل عملا فلا يصح ذلك منه مطلقا طابق الواقع ام لا فهم يقولون ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن كان
خارجا عنهما فعمله باطل وهذا هو الذي صرح به البهبهاني في الرسالة وبعض تلامذته في الاخر وثانيها قول الجزائري وهو انه معذور مطلقا الا ما ثبت فيه عدم معذوريته
وثالثها قول المقدس الاردبيلي وهو انه ان طابق الواقع يكون صحيحا والا فيكون فاسدا مطلقا ورابعها قول البحريني والسيد صدر الدين والفاضل
القمي وهو انه ان كان جاهلا مقصرا بمعنى انه التفت الى وجوب تحصيل معرفة الاحكام وتسامح ولم يحصله فاعماله باطلة ولا بد له من قضاء صلواته الفائتة

في بيان الاقوال الاربعة
في المسئلة الاربعة

واوسط الاقوال هو قول المحقق الاردبيلي واختاره السيد الكاظمي ايضا وتحقيق المقام على وجه يظهر فساد بعض مقدمات سائر الاقوال يستدعي رسم مقدمتين **المقدمة الاولى** في بيان معنى التكليف وانه ما معنى قولهم تكليف الغافل محال فنقول ان المعنى اللغوي لهذه اللفظة لعله لا يخفى على من له ادنى خبرة باللغة حيث انه ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ولا يريد به في الاصطلاح على هذا المعنى ضرورة انه ليس لنا حقيقة شرعية ولا اصطلاحية بل المراد منه في لسان الفقهاء هو جعل الله سبحانه لعباده ما يكون فيه مشقة من الافعال والاعمال ثم انهم قد اختلفوا في ان الجعل هل هو تعلق الارادة الحتمية بالافعال بحيث لا يرضى الله سبحانه بتركها كما في الايجابات الشرعية مثلا او تعلق الارادة الحتمية بتركها كما في المحرمات او تعلق الارادة على وجه الرجحان في كل من طرفي الفعل والترك بحيث لا يمنع من النقيض كما في المستحبات والمكروهات او لا على وجه الرجحان في كلا الطرفين بل تعلق باستواء الطرفين كما في المباحات وهكذا تعلقها بسببية شيء او مانعيته او غير ذلك في الاحكام الوضعية وهذا هو المعروف من المحقق الخونساري في معنى التكليف او يكون جعل التكليف عبارة عن صدور خطاب لفظي من الله سبحانه على عباده او خطاب عقلي يكون لكل منهما كاشفا ومبينا بحسب الظاهر لما يتعلق به الارادة كما ذهب اليه المشهور ويكفي ان الظاهر من عباراتهم هو كونه عبارة عن الخطابات اللفظية كما يرشد اليه ذلك قولهم في تعريف الاحكام انها الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع الا ان عدهم العقل من جملة الادلة الشرعية وجعلهم الزامات واحكامه من عين الاحكام الشرعية نظرا الى ما برهنوا عليه من تطابق العقل والشرع للاتيم الا بما قلنا ونحن قد بينا في تحقيق ثاني الاصول ان الحق هو قول المشهور بشهادة الرجوع الى العرف فانه لا يقال في العرف اذا اراد المولى من عبده فعلا ولم يظهر له اصلا لا بلفظ ولا كتابة ولا اشارة ولا غيرها من الامارات الدالة على حصول تلك الارادة انه كلف عبده بامر بلا اشكال ولذلك لو لم يفعله العبد لم يعد عاصيا مخالفا لامر مولاه وبالجملة فالتكليف لا يتحقق بحسب الواقع الا بتحقق كلا الامرين تعلق الارادة من المكلف واظهار تلك الارادة بشيء من الامور المذكورة ثم ان تكليف الله تعالى عباده بالامور الشرعية كتكليف السلاطين والامراء ليس ان يتعلق ببعض عباده دون بعض في زمان دون زمان حتى يلزم بطلان النسخ لاشتراطه بظهور الدوام من الحكم كما تقرر في محله او مكان دون اخر او عند عروض حالة دون اخرى او وجود صفة في المكلف دون اخرى وذلك لان الاوامر الشرعية كما تقرر عن الحكم والمصالح النفس الامرية الكامنة في الافعال وتلك الحكم تختلف حسب اختلاف الاحوال وسنوح الاعراض الواردة على المكلف وان شئت توضيح ذلك فلاحظ ان الامير الذي حكم في البلد بعدم خروج احد من داره ليلا لا يقصد بذلك الامر الاصحاء العالمين بالحكم المزبور من رعيته عن دورهم بلا سبب عقلا ولا شرعا يقينا بالخصوص بل يتعلق ارادته من هذا الحكم بعدم خروج احد من رعيته عالما كان او جاهلا صحيحا او مريضا سارقا او امينا الى غير ذلك من طوائف الناس نظرا الى ان المراعى الا عموم الحكم

هو حفظ النظام وعدم اختلاله وهو لا يحصل الا بعموم الحكم وانت ان استقريت الاحكام الشرعية علمت صحة ما ذكرنا بلا شبهة فان الاحكام المتعلقة بحرمة الخمر لا تحصل الا بشرب قليلها مع عموم الحكم بالنسبة الى القليل والكثير وكذلك اشتراط المياه الذي على التسنين لعدة لا تحصيل في بعض المقامات مع لزوم العدة وكذا رفع ارياح الاباط الذي يكون هو العلة في تسنين غسل الجمعة كثيرا ما لا يحصل بالغسل مع استحبابه في هذه الصورة ايضا الى غير ذلك ولذلك تريهم يقولون ان علة التشريع لا يلزم ان يكون علة لعموم الحكم ولذا يقولون بلزوم القصر والافطار في السفر وان فرض عدم حصول الكلفة بالتمام والصوم وبالجملة ان الامر حين صدور الحكم لا يلتفت الى تلك التفاصيل نظرا الى كون الفعل في نفسه ذا حسن ومصلحة ذاتية لا تنال الا بالاتيان به في كل حال فلذا ترى في هذه الشرعيات عموم الحكم بافطار المريض وقعوده في الصلوة وجواز التيمم مع التعذر بالوضوء وصحة الصلوة مع الجنب بالجهر والاخفات اذا اتى بالجهر في موضع الاخفات وبالعكس وصحتها ايضا مع الجهل بالقصر والاتمام اذا اشتغل الامر بها فقرا بحو التمام وبالعكس وعدم حرمة الشرب اذا شرب المسكر جهلا الى غير ذلك من الموارد التي لا تحصى فالقول بعدم اختلاف الحكم باختلاف سنوح الاحوال والاعراض بل باختلاف الازمنة ايضا كما في المنسوخات كما انه هو كون اية الصدقة قبل النجوى معمولة في زمان منسوخة في اخر واية عدم جواز نكاح الزانية لغير الزاني معمولة في وقت دون اخر الى غير ذلك بل بحسب المكان ايضا كما رانيا حرمة استقرار الجنب في المساجد دون غيرها بل حرمة الاجتياز فيها اذا كانت الاربعة المعروفة دون غيرها والتخيير في القصر والاتمام في الاماكن الاربعة مثلا دون ما عداها من المنازل الى غير ذلك شطط من الكلام لا يصغى قائله مضافا الى انه يكون متفق عليه بين المتاخرين بل فيما بين المحققين من اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات فربما يكون شيء حسنا في حال دون حال في زمان دون زمان الى غير ذلك من الاعتبارات كما يعلم ذلك بالنظر الى الامثلة المذكورة لانا نقول ان ما ذكرت من حصول الاختلاف في الاحكام حسب اختلاف الاحوال والاوصاف لا ينافي ما ذكرنا من صدور الحكم اولا على نحو العموم والكلية نظرا الى حصول المصلحة النفس الامرية الكامنة في الشيء التي تقتضي تحقيقها صدور الحكم على هذا النحو ومن شاهد حال التامل في اوامر اهل السياسات بالنسبة الى رعاياهم وانهم اذا علموا حصول مصلحة في تحقق امر يتوقف على توجه الامر بالنسبة الى الجميع او حصول مفسدة يترتب على عدم توجه النهي عليهم جميعا فلا محالة عمموا في اوامرهم ونواهيهم لترتب تلك المصلحة وعدم ترتب هذه المفسدة فكيف اذا فرض حصولهما في كل واحد من المامورين والمكلفين علم بلا مجال للريب في ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يختص بالعالمين القادرين الواجدين لجميع شرائط التكليف بل يعم كل من امن بالله ورسوله واليوم الاخر ولا يختلف الحكم الداعية الى ايجاد الامر المذكور حسب اختلاف الناس وقد عرفت ان التكليف هو الخطاب الشرعي او العقلي المسبوق بتعلق الارادة فقط الخطاب بالصلوة مثلا لا يمكن ان يشك في الله الا ان يقال بتعلق الارادة بغير الواجد للشرائط لكن نحن نقول انه لما كان في المامور به حكمة لا تختلف

ومصلحة ذاتية تستدعي مطلوبيته في نفسه فلا محالة يكون مطلوبا من الجميع الا ان تلك الموانع ربما تمنع عن تنجزها وتحصلها عن اتيان المامور به فيتبدل
الامر بما يكون بدلا مع مطلوبيته منه لولا المانع وذلك كما يقولون بان النائم والمغمى عليه اذا لم يستوعب اغمائه تمام الوقت لا بد ان يأتي بصلوته
مع ان ذلك موقوف على كونه مكلفا وقت النوم والاغماء حتى يصدق عليه انه فاتت منه الصلوة ضرورة ان القضاء تابع لصدق الفوت ولو فرض
عدم التكليف في الكيف يحكم بلزوم القضاء له ولا يحكم بلزومه على المستوعب اغمائه الوقت ان قلت ان هذا البينة لعدم التكليف لذوي الاعذار فان
تبدل الامر بالنسبة اليهم ليس الا ان المامور به منهم ليس كالمامور به قبل حصول العذر مع ان ما ذكرت من عدم لزوم القضاء وتبعيته لصدق الفوت ربما
يكون مؤيدا لما ذكرنا فعدم وجوب القضاء على السكران والمغمى عليه المستوعب سكره واغمائه تمام الوقت يكشف عن عدم كونه مكلفا بالصلوة حين
السكر والاغماء وهو عين مرعانا من نفي التكليف قلنا مع ان ذلك معارض بما ذكرنا من ثبوت التكليف للنائم والمغمى عليه اذا لم يستغرق الاغماء
مجموع وقته ويكفينا ذلك في اثبات المدعى وعدم وجوب القضاء للمستوعب لعدم حدوث التكليف بالنسبة اليه بناء على طريقة المشهور من صدور
تكاليف جديدة لكل واحد من المكلفين بالنسبة الى الموقتات من التكاليف حين حدوث اوقاتها ولما كان المفروض حدوث المانع قبل الوقت
فلم يتعلق التكليف اليه ولكن في ذلك مجال المناقشة وقد حققنا خلافه في تحقيقاتنا في الاصول فيه ان هذا التكليف هو التكليف الثانوي الجزئي
الذي يترتب على التكليف الاول ويحصل بعد صدوره توجه المانع وذلك فيما فرض تبدل التكليف بالجزء لا في الفرض الذي ذكرت فنقول بان
ادراك المكلف الوقت في الموقتات واحد الشرائط انما يكون من مصححات الموضوع لا من موانع حدوث التكليف وبعبارة اخرى ان الامر
انما تعلق بمن كان شاعرا واجدا في الوقت لشرائط المعتبرة فمن لم يكن كذلك لا يكون داخلا في الموضوع حتى يتعلق به التكليف وذلك كالبلوغ
فليس لك ان تقول بانه مانع من التكليف بل هو انما يتعلق بالمكلف فينحصر حتى لا يتخذ عدم الفرق بين كونه مانعا من صدور التكليف او مصححا للموضوع
فان المانع انما يشترط فيه كونه بعد تحقق المقتضي والمفروض فيما نحن فيه عدم وجهه اولا على ان المانع يختص بذوي الاعذار فلا بد من ثبوت التكليف لغيرهم
مع كون المفروض عدم ثبوته لهم هذا مضافا الى انه لم يدل دليل على ان من حصل له العذر قبل الوقت او بعد ان مضى عليه من الوقت مقدار اداء الفرض
مع مقدماته لا يكون مكلفا لا من الكتاب ولا من السنة الا انه نقل من الشيخ في الخلاف الاجماع على ذلك وقد اعترف في المدارك بعدم وقوفه على مستند
في ذلك قال والاصح السقوط مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل الى ان يثبت المخرج منه انتهى واستدلال العلامة في المنتهى على ذلك بتابعية القضاء للاداء مع
ان المفروض انتفائه لان التكليف يستدعي وقتا هو منتف والا لزم التكليف [illegible] قد ادعى في المدارك ظهور ضعفه نظرا الى عدم كون القضاء تابعا
للاداء بل هو انما يثبت بفرض مستانف متوقف على الدلالة فظهر ان عمدة استدلالهم في عدم وجوب القضاء في الصور المفروضة هو الاصل مع

عدم

عدم وجود ما يصلح للمعارضة ولا شك ان الاصل العملي لا يثبت به الحكم الاجتهادي الواقعي من عدم التكليف في هذه الصورة مضافا الى ان نفي التكليف
ليس بمجمع عليه بينهم كما يرشد الى ذلك نسبة القول بعدم وجوب القضاء في المدارك الى الاكثر ولا القول باختلاف الحسن والقبح حسب اختلاف
الاعتبارات فلا غائلة فيه الا ان ذلك لا يوجب ارتفاع الحسن الذاتي الذي يكون في الفعل مع قطع النظر عن تلك الوجوه فان حسن الاحسان و
قبح العدوان واعانة المظلوم واهانة الظلوم في حد ذاتها حسن وان فرض ان يكون في بعض الموارد قبيحا كما اذا فرض تحقق الاول بالنسبة الى الكافر والثاني
الى اليتيم والثالث الى الظالم والرابع الى التقي الزاهر فلا يكون الامر جهة الامور العارضة التي لا تنافي الحسن والقبح الذاتيين الحاصلين لطبيعة الفعل من حيث
هي ولكن لما حصل التعارض بين ما بالذات وما بالعارض وغلب الثاني على الاول فرجح عليه نظرا الى القبح الحاصل من ترك الراجح واخذ المرجوح مع
الحقيقة الكذب الضار والصدق النافع لم يخرجا عما هما عليه بحسب الذات والحقيقة من القبح والحسن وكذلك اكل الميتة والدم ولحم الخنزير لم يخرج
عن المفسدة الذاتية التي هي مشتملة عليها بواسطة طريان الاضطرار ولكن لما دار الامر بين حفظ النفس المحترمة وحصول القذارة مثلا رجح
ما هو اقل المحذورين ولذلك تريهم يجوزون ترس النساء والصبيان والضعفاء من المسلمين في الجهاد لحفظ بيضة الاسلام لكونه اهم في نظر الشارع و
ان كان قتل النفوس البريئة غير مرضي عنده فقد انكشف مما بينا ان الاوامر الشرعية ليست الا كالاوامر العرفية التي لا تختلف باختلاف احوال
المكلفين غاية الامر سقوط التكليف او تبدله في مقام حصول المانع من الامتثال بل القول بسقوطه وتبدله ليس الا تسامحا والا فالحق ان
تبدل لعدم استقراره وان قلت ضرورة ان الخطاب اذا صدر فلا محالة يكون له متعلق فان الخطاب على ما عرفت هو توجيه الكلام الى الغير فلا يحصل
بدون وجود الموجه اليه فلا يتصور صدوره وعدم تعلقه والقول بتعلقه بالعالمين بصدور الخطاب اي العالمين خرافة واعتساف لعدم صلاحيته
ذلك لان يكون فارقا بينهم مع فرض مطلوبية الفعل في نفسه ولو قيل ان ذلك خارج عما يحكم به الفطرة السليمة من قبح تكليف الغافل بل لا
ذلك من الفروعات الاولية التي لا ينكرها احد ممن تقدم او تاخر قلنا ان القول بان تكليف الغافل قبيح قضية مطلقة تحتمل معنيين احدهما قبحه
حين الغفلة والثاني قبحه بشرط الغفلة فان ادعيت بداهة القضية المشروطة فنحن ايضا لا ننكره فنعم الوفاق ولكن لا يثبت به مرعاك
وان ادعيت ضرورة القضية الحينية فاول الكلام بل يمكن ادعاء بداهة خلافه فان تكليف النائم والمغمى عليه والسكران بالشرط المذكور بالصلوة
مع حصول الغفلة لهم ايضا شاهد على ما ادعيناه كما يكشف عن ذلك قضية لزوم القضاء عليهم كما عرفت ويدفع بما قررنا الشبهة المعروفة التي اوردت
على تكليف الكفار بالفروع من ان هذا التكليف اما ان يكون في وقت الكفر او في زمان الاسلام لعدم خلو الواقع عن الفرضين فان كان الاول يلزم
المحال فان في وقت الكفر اسلامهم يوجب اجتماع المتضادين المستحيل وان كان الثاني يلزم تقييد احد وذلك لان التكليف بالاسلام شرط وجه

الكفر مسلم الاتي انه ولا صين الكفر فلا يدل على بطلانه عقل ولا نقل بل يعضد لنفي مكانه وكحقه كما لا يخفى فالمحال غير لازم واللازم غير محال
ان قلت سلمنا جميع ذلك لكن بين لنا ما الدليل على كون التقصير في الصلوة والافطار في الصوم والقعود في الصلوة والتيمم عند الضرورة الى غير ذلك
من النظاير تكليفات ثانوية بخلاف مقابلاتها حيث انك سميتها التكاليف الاولية قلنا ان الاحكام الشرعية لما كان المدار فيها على ما هو
الغالب من احوال المكلفين فالحكم الذي يثبت لهم بحسب احوال اغلبهم انما يكون هو الحكم الابتدائي فالصحة مثلا يكون اغلب في المكلفين من المرض
والكون في الوطن اغلب من السفر وكذا وجدان الماء اغلب من فقدانه الى غير ذلك فكان كل واحد من هذه الحالات هو مقتضى الذات والفطرة
بخلاف المسافرة والمرض وغيرهما فانما يكون طريانها للاصل عروض امر لم يكن حاصلا قبله فملخص الكلام ان التكليف الذي هو ثابت في اغلب احوال
المكلفين او في غالبهم حتى يكون هو التكليف الابتدائي الاولي لكونه موافقا لمقتضى ذواتهم وفطرتهم والذاتي مقدم على ما بالعارض الذي يتحقق
بسبب وجود امر خارجي ولذلك تريهم في بعض المقامات المشكوكة في حصول شرائط القصر مثلا يجرون اصالة التمام مع ان القصر والتمام لو كانا
متساويين او يكون الاصل هو القصر فكيف يصح ذلك منهم وليس ذلك الاصل هو الاستصحاب كما ربما يتوهم لتصريحهم في محله بالمغايرة وكذا الكلام في
نظاير ما ذكرنا وللاصل ما ذكرنا من دوران امر الشرع مدار الغالب يحكمون بصحة بيع اللحم والجلد المدبوغ وغيرهما مما يكون مشروطا بحصول التذكية
التي شرطها صدورها من المسلم اذا وقعت المبايعة في سوق المسلمين وان كان فيه غيرهم من اصناف الكفار ايضا ويدل على ذلك موثقة اسحق
ابن عمار عن الكاظم عليه السلام مدار الحكم واساس شيء من ادم مبني على ذلك كما لا يخفى على المتأمل لا يقال سلمنا جميع ذلك لكن تمام الكلام موقوف على
شمول الخطابات للمعدومين والغائبين عن مجلس الوحي ضرورة ان الحكم انما نفس الخطاب كما عن بعض او مدلوله كما عن اخر واذا كان توجه الخطاب الى المعدوم
قبيحا فلا يمكن اثبات حكم لهم به وح فلا يشمل الخطابات الغائبين مطلقا فكيف يشمل الغافلين منهم غاية الامر يثبت التكليف للعالمين منهم
بالدليل ويبقى الباقي تحت اصل عدم ثبوت التكليف لانا نقول مع ان المسئلة ليست ضرورية ويمكن ادعاء شمول الخطابات للمعدومين كما ربما
يدل على ذلك قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى ان ما دل على ثبوت التكليف للعالمين من الغائبين يدل بعينه على ثبوته للجاهلين بلا شبهة
وذلك لان مستندهم في ذلك ليس الا الاجماع والضرورة الدالين على اشتراك الغائبين والمعدومين عن مجلس الخطاب مع الحاضرين في الحكم
كما حكى ذلك ايضا عن البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا او مستند الا تواتر الاخبار الواردة في ذلك وادعاء اقتضاء ثبوت الحكم
الاتحاد في الصنف المفقود في المقام فان صنف الغائب مخالف لصنف الحاضر المخاطب بهذه الخطابات مستلزم لعدم ثبوت شيء من الاحكام
للغائبين وذلك كما ترى وما يقال في عدم وجوب صلوة الجمعة على الغائبين لعدم شمول خطاب فاسعوا الى ذكر الله لهم كلام فال عن التحصيل

لبين ما عرفت من الاجماع والضرورة على عدم الفرق في التكاليف الشرعية بين الغائبين والحاضرين والتفصيل بين المقامات بان
يلتزم ذلك في بعضها وثبوت الفرق في بعض اخر كصلوة الجمعة كلام لا يدل عليه عقل ولا نقل بل يدل على خلافه ضرورة ان الاجماع و
الضرورة لم يقوما على كل واحد واحد من الاحكام بل قاما على نحو العموم والكلية الا ما خرج بالدليل من خصايص النبي ولذا لا استثناء يكون منقطعا
وعدم وجوب صلوة الجمعة للغائبين لو سلم يكون لانتفاء شرطه الذي ينتفي بانتفائه المشروط وهو حضور السلطان العادل اذ لو فرض
ان يظهر القائم عجل الله فرجه تصير واجبة لهم كما ان الحاضرين في زمن النبي الذين لم يمكنهم الوصول الى حضرته ولم يعين لهم من قام بوظيفة
الجمعة لم يكن واجبة عليهم ولو قيل بان ذلك كيف يجتمع مع تمسكهم في اثبات كل حكم ورد فيه الخطاب بنفس الخطاب الواردة في خصوصه
قلنا وان اشعر هذا منهم بشمول الخطابات للمعدومين الا انه يمكن ان يكون للاثبات نفس الحكم دون عمومه للكل لاثبات شمول
الخطابات للمعدومين بالضرورة والاجماع فان صرح بذلك ما عن صاحب الوافية من استبعاد عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال
بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده فالصحيح من مجموع ما ذكرنا في
هذه المقدمة عدم الفرق بين العالم والجاهل في مطلوبية الفعل منه لاستجماعه لجميع شرائط التكليف وظهر فساد ما قاله الفاضل القمي حيث
تصدى لاثبات مذهبه من عدم لزوم القضاء على الجاهل القاصر مطلقا ما صورته ولا الغافل عن لزوم التأدب في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه
للامام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولكن لم يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه
ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوايل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في
عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء
وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا يقين بما ذكر انتهى مع ان ما ذكر
من كون تكليف الجاهل هو ما علم من جهة سماعه من ابويه او اكابره ومعلميه لو تم فيلزم من ذلك عدم ثبوت احكام الكفر لاطفال الكفار ونسوانهم الذين
لا يتفقهون المتة ومن مذهب اخر وراء ملتهم وطريقتهم ويعتقدون ان ما هم عليه من الاعتقادات الفاسدة والاعمال والافعال المستنكرة هو الحق
النفس الامري وذلك لانهم غافلون عما وراء دينهم وطريقتهم فلابد ان لا يكونوا مكلفين مع ان ذلك مخالف لما ثبت من الاجماع على المنقول بل
المحصل من نجاستهم وحلية اموالهم لو كانوا حربيين الى غير ذلك من احكام الكفر ولعل الفاضل المذكور لا ينكر ذلك وان تشكك في ثبوت العقاب لهم
لاستلزامه الظلم القبيح على الله ولو قيل لا نسلم ثبوت التكليف لهم بالاعمال والاحكام الشرعية الفرعية لتوقف الاجماع على سقوط القضاء عنهم فيه

الاسلام مضافا الى ما دل على ذلك من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله الاسلام يجب ما قبله او يهدم ما قبله

ولذلك قال صاحب المدارك بعد ادعاء الاتفاق على عدم وجوب القضاء على الكافر وادعاء دلالة الاخبار عليه ايضا بالخصوص وليس في ذلك

انه لا يخاطب بالقضاء وان كان مخاطبا بغيره من التكاليف لامتناع وقوعه منه في حال كفره وسقوطه بالاسلام قلنا مع ان تلك الادلة لا

يختص بالقاصر من الكفار بل يشمل المقصر ايضا وانت لا تقول بذلك في المقصرين منهم لا نسلم دلالتها على عدم ثبوت التكليف لهم وفي كون

سقوط القضاء من معقد اجماعاتهم ربما يستفاد ذلك وقوله يغفر لهم ما قد سلف ايضا يشهد بذلك ضرورة ان الغفران لا يتحقق الا بعد حصول

الذنب المقتضي لوجوب التكليف وما قال في المدارك والكفاية بحسب الظاهر حاكم به لعدم الدليل الا ان بعد تحقق الاجماع على ذلك يشكل الحكم بالمنع

في المحال القطعي مع انه يمكن منع امتناع التكليف بالاتيان على وجه الاطلاق وابداء الاستناد او الانتقاض بالمرتد الفطري حيث انعقد الاجماع

على عدم قبول توبته مطلقا ظاهرا او باطنا مع عدم جواز القول بعدم كونه مكلفا فاكيا بالاحكام الشرعية عليه مع عدم اقتداره

عليها لكون من التكليف بالاطاق فتامل وثانيا بانه يمكن ان يقال ان التكاليف والاوامر الصادرة عن الشارع لما خرجت

الاوامر الحقيقية المقصود منها تحصيل المامور به اي رجع لكونه مقتضية لذلك والطلبية التي يكون الداعي عليها ليس الا عزم العبد

تهيؤه للاتيان بالمامور به بكل شرائطه ومقدماته وان لم يكن نفسه مطلوبة والابتلائية التي لا يكون الداعي على التكليف الا

استحقاق العبد بترك الامتثال العقاب وذلك كما اذا استحق العبد للعذاب والنار من جهة لا يصلح استناد عقابه اليها فامره المولى

بتكليف مع علمه بعدم امتثاله والكفار ان الامتثال في حقه ممتنع حتى يستحق بذلك العقاب ويستند عقابه اليه ومن هذا القبيل تكليف

الكفار بالفروع وقد فصلنا في هذه المسئلة في الاصول بما لا مزيد عليه ولا شك ان في العرف شايع مثل هذا التكليف كما لا يخفى على الفطن

الذكي فيثبت من ذلك جواز تعلق التكليف بالكفار والكافر من كما ظهر جواز تعلقه بالغافلين من اهل الاسلام وثبت القضاء

لهم لو لم يطابق الواقع وانما اطنبت الكلام في تنقيح هذه المقدمة لكونها من مزال الاقدام ولم ار في كتب القوم تحقيقا في هذه المسئلة

بالتحقيق الحقيق وبرء الغليل ولعمري قد حققت في هذا المقام ما لا يمكن المزيد عليه وذكرت دقايق في مطاوي تحقيقاتي لم يتفطن لها الا

كثير من الفضلاء المحققين فضلا عن غيرهم فانظر بعين الهداية فيها واحفظها وان اختلج ببالك ما لا يخلو عن الاشكال والايراد فتحر في

الاصلاح فان فيه النجاح والفلاح ولا تبادر الى الرد والاعتراض عصمنا الله واياك عن اعتراف الخطيئات ورزقنا واياك الوصول الى

رفع الدرجات بحرمة سيد الكاينات وآله الذين هم انوار الهداية في الظلمات صلوات الله عليهم ما دامت الارض والسموات **المقدمة الثانية**

ان قصد امتثال الامر غير معتبر في حصول الامتثال وغيره لو دل لفظ الامر مطلقا فلا يدل على اعتباره في حصول الامتثال لا بدلالة

المطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لعلاقة تسمية ضرورة عدم تبادر ذلك من الامر فشرطية القصد او شطريته في حصول امتثال العبد امر المولى

بالضرب لا يكون من الموضوع له للفظ ولا جزئه فانتفت الاولتان ولا يكون لازما للموضوع له بحيث متى تصور معنى اضرب تبادر منه

طلب الضرب المقرون بقصد انه المامور به بل لو تصور ذلك واشتبه بينهما لا يحصل الجزم باللزوم حتى يعتبر بينا بالمعنى الاخص فانتفت الدلالات

بانتفائها وظهر عدم مطالبة المولى من عبده شيئا الا بعد امره به واشتراطه بقصد كونه المامور به بل لا لقصد اخر او حين الغفلة ايضا شاهد

على ما ذكرنا واستحقاق المولى الذم لو عاقب العبد التارك لذلك النية غفلة او نسيانا شاهد اخر بل تسفيه الناس للامر ثانيا بالاشتراط

مقارنا لهذا القصد شاهد ثالث وذلك لان الحكمة الداعية لكون الحكم مثلا في المثال المفروض مطلوبا انما حصلت بمجرد الاتيان به فان

المصلحة المقتضية لذلك الامر مرجحة في ذات الحكم ولا تختلف ذلك باختلاف القصد والنية نعم غاية ما يمكن ان يقال ان لو فعل ذلك لا لاجل

امتثال المولى بل للتشهي نفسه او حين الغفلة عن الامر مطلقا لا يستحق ثواب المولى ولكنه لا يبقى التكليف ضرورة ان الامر يقتضي الاجزاء الا

لو فرض اتيان العبد بمطلوب المولى والكفار ان الشك في كونه عين مطلوبه ام غيره والفرق كونه عين ما هو المطلوب فلا محالة يستحق الاجر والثواب و

ذلك لان الداعي على هذا الفعل ليس الا طلب تحصيل رضاء المولى وكما ثبت استحقاقه لو فعل ذلك بعد امر المولى طلبا لرضاه فكذلك في هذا المقام بل

استحقاقه في هذا المقام يكون ازيد كما يظهر بالرجوع الى العرف فان الاتيان بالفعل بعد طلبه لا يكون عزيزا على نحو الاتيان به من دون حصول

الطلب بل بمجرد احتمال كونه مرضيا في نظر المولى فانكشف مما ذكرنا ان القصد لا يكون معتبرا في الامتثال مطلقا ولا يقتضيه الامر اصلا بل في كل ما

ثبت اعتباره في حصول الامتثال فانما يكون بدليل خارج ولذلك قال في المفاتيح ما ملخصه ولا يحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم

لزوم الاعادة بمجرد الاتيان بالمامور به ولو خلا عن قصد القربة فلا نعلم من عادة العقلاء ويشهد بذلك ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة

في العبادات كالوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاحسن الاستدلال به اولا قطعا انتهى فاذا تحققت

ما اصلناه علمت ما في كلام الاكثر من ادعاء فهم اعتبار نية القربة من الاوامر بنفسها وان الاصل في الاوامر ايجابا وندبا ان يكون عبادة لا معاملة

نظرا الى دلالة الامر باعتبار قصد القربة وان لا يحصل الامتثال بدون النية قال في الاول عدم الفرق بين في الامتثال ما صدر من الغافل

والناسي وغيرهما والكل واضح البطلان كما ظهر فالقول المحكي عن الفقيه النجفي الاصل فيما تعلق به الطلب ان يكون عبادة بالاصل ما لم يثبت

خلافه لتحقق مقتضى الاطاعة والامتثال وبالجملة لا دلالة للامر على ذلك فلا اصل لهذا الاصل الذي ادعياه فكلما ثبت من الشرع ان نية القربة

معتبرة فيه فنحن نقول به وفي غيره يدفع اعتبارها بالاصل فالاصل في الاوامر عندنا كونها معتبرة وفاقا للماتن في المفاتيح بل المحكي عن المرتضى
ايضا اختياره هذا المذهب كما يدل عليه قوله بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج عن عهدة التكليف فهو رحمه الله لا يقول بالوجوب الشرطي
للنية فيما اعتبر فيه النية بالدليل خلافا لما هو كالمجمع عليه بين الاصحاب من بطلان العمل الذي يعتبر فيه القصد اذا وقع بدون الاخلاص
ولكن نظره الى ان ما دل على اعتبار القربة لا يدل على ازيد من الحكم التكليفي الذي هو الوجوب التعبدي دون الحكم الوضعي الذي هو الشرطية
ولكن الحق خلافه لان بعض تلك الادلة يثبت الحكم الوضعي ايضا كقوله لا عمل الا بنية كما لا يخفى وليس الدليل منحصرا في قوله الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله انما الاعمال بالنيات حتى يقال بان ما يثبت منها ليس الا الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي لعدم
دلالتها عليه والاصل عدمه ثم ان قصد القربة لا يتوقف حصوله على العلم بكون الفعل مأمورا به او منهيا عنه بل يمكن تحققه وان لم يعلم الامر
به بل بعد العلم بعدم الامر به وذلك لانه انما يتحقق اذا حصل العلم بكون الفعل مرضيا للمولى ومحمودا عنده بل لو شك في ذلك ايضا لا يبعد تحقق
هذا القصد ضرورة ان الاتيان بالفعل بمجرد احتمال كونه مطلوبا مرضيا للعقلاء اذا كان خاليا عن المفسدة كما عرفت ان بذلك يستحق الفاعل
للاجر والثواب ايضا فظهر ان القربة فيما اعتبرت فيه يتصور مع فرض كون الفعل مما يشك تعلق الامر به ومن اجل ذلك تريهم بنوا على ان
في ادلة السنن فحكموا باستحباب شيء بمجرد احتمال كونه مرضيا للشارع ومطلوبا عنده وانكار صاحب المدارك ذلك حيث قال وما قيل من
ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام مما لا
وجه له بعد عرفان ما حققنا ولذلك رد عليه البهبهاني في تعليقته على المدارك بقوله لهم حجة في الكلام في هذا المقام بل جزئي بذل جهده في اتيان جميع
ما هو مطلوب السيد حتى المحتمل كونه مطلوبا فانه عند العقل والعرف بل وعند الشرع ايضا ليس مرتبته مساوية لمرتبة المقتصر على القدر الثابت و
هذا ايضا طريق اخر للمجتهد بل هذا ارتكب مما هو عليه حيث ان السيد لما صار مباحا بالنية يصير حسنا عند السيد ووسيلة للقرب وجالبا للمحبة فاذا كان
ما هو مقطوع عدم رضاه كما ذكرنا فما ظنك بما نحن فيه وهذا ايضا طريق اخر وايضا رعاية [illegible] ومن حيث ان نسبة المولى اليه اذ يجب ذلك تحقيقه وهذا ايضا طريق
اخر انتهى ولاجل ذلك قلنا في ما حكي عن المشهور بصحة عبادة من اتى بها قبل طلوع الشمس من ان الاتيان بها يتأتى مع الصلوة في الوقت اذا علم او ظن وفاء
الوقت بها ثم انكشف خلافه نظرا الى حصول قصد القربة المعتبرة فيها لعمله مع كون المكلف معتقدا انه في الامر فمقتضى الاجزاء الحكمي المشهور لما قالوا
بعدم تحقق القربة للجاهل بكون الفعل مأمورا به في الواقع فقالوا انه لو اتى به في الوقت يتضيق ظهر عدم كون الفعل مأمورا به فيكون باطلا لعدم
تحقق قصد الامتثال الواقعي اذا عرفت تينك المقدمتين فلنرجع في الكلام الى اصل المدعى فنقول انه لا شك ان التكاليف انما تتعلق بالامور

تحقيق اصل المطلب

الواقعية

[illegible]

الواقعية سواء كانت من مجعولات الشارع كالصلوة مثلا فانها ماهية تركيبية من مخترعات صاحب الشرع او من الموضوعات اللغوية كالعقود و
الانفحة مثلا او من الموضوعات الخارجية كالميتة والدم ولحم الخنزير الى غير ذلك فيكون تلك الواقعيات مطلوبة للشارع بمقتضى الحكمة الكامنة في
ذواتها او باعتبار الامور الخارجة كما مر في المقدمة الاولى ولا شبهة ايضا ان التكاليف النفس الامرية لا تختلف باختلاف الازمنة في انفسها
بسبب اختلاف اراء المجتهدين والفقهاء لقضاء اجماعهم على التخطئة وبطلان مذهب المصوبة فالتكليف الواقعي واحد وانما جعل الطرق
منه الاجتهاد والتقليد ليحصل بها الحكم الواقعي الثابت للاشياء بسبب جعل الشارع فح اذا فرض ان المكلف اتى بتلك الاحكام الواقعية
التي بها على ما هي عليه بحسب جعل الشارع من غير اجتهاد وتقليد بقصد كونها مرضية له مطلوبة عنده فقد امتثل الامر بها لاتيانه المأمور به
الواقعي مع مقارنة قصد القربة بها الذي ليس الا الاتيان بالفعل بنية كونه مرضيا عند المولى ولا يفرق ح بين ان يكون اتى به قاصرا او
مقصرا ضرورة ان مع الفرض الثاني ايضا يتصور في حقه قصد القربة كما عرفت في المقدمة الثانية سواء كان ذلك المقصر مطمئنا بان
ما فعله يكون مطلوبا للشارع او مترددا لكنه فعله بقصد تحصيل رضائه باحتمال مطلوبيته ولم يدل دليل معتبر من الكتاب والسنة وغيرهما على
اعتبار ازيد مما ذكرنا في القصد المعتبر في صحة الفعل وكما لا يعتبر قصد الوجه في صحة العبادات كما ذهب اليه الاكثر وهو المحكي عن الشيخين والشهيد
الثاني وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهم كذلك لا يعتبر في صحته قصد امتثال الامر ولو سلم فالدليل الدال على شرطية ذلك للصحة غاية
الامر يكون دالا على شرطيته واين هو مما نحن فيه وبالجملة الحكم بلزوم القضاء على من لم يكن عمله على نحو الاجتهاد والتقليد وان طابق الواقع و
يكون مع قصد القربة مما لا ينبغي والادلة التي ذكروه لذلك لا تفي بمدعاهم كما ستذكرها عن قريب لا يقال الحكم بلزوم الاجتهاد والتقليد ليس
الا لاجل تحصيل الحكم الواقعي ولو سلم ذلك في الاول فلا نسلم في التقليد ضرورة ان وجوبه من باب التعبد لا من باب الوصف لما صرح كثير منهم
باستلزام ذلك اختلال النظام وحصول العسر والحرج وغير ذلك مع انه لو فرض كونه من جهة حصول الظن بالواقع فيلزم جواز تقليد الموتى اذا
فرض ان الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن الحاصل من قول الاحياء وذلك مخالف للاجماع عنهم حيث ادعوا الاتفاق على عدم جواز تقليدهم ولو كان الظن الحاصل من
تقليدهم اقوى وكذلك يلزم عدم لزوم تقليد الاعلم الاورع اذا فرض ان الظن الحاصل من غيره اقوى وهو مخالف لما صدر عن لسان كثير منهم بل لعله هو الاشهر كما
في الاشارات بل يظهر من كلام صاحب المعالم اتفاق الاصحاب حيث قال في المحكي عنه وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده و
هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وقد حكي عن المحقق الثاني حكاية الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين كما ان الظاهر
ادعاء عدم الخلاف في المسألة وكلامهم باطلاقه يشمل ما اذا فرض عدم حصول الظن من قول الاعلم ايضا وايضا يلزم بناء على كونه من باب الوصف لزوم

تقليد المجتهد الذي لا يوثق من مذهبه لمذهب المشهور وطرح قول من يخالفه الى غير ذلك من المفاسد المترتبة على ذلك بل الاجتهاد ايضا لا يكون من جهة
حصول الظن على سبيل الاطلاق ولذلك لا يجوز للمجتهد العمل بالشهرة وان حصل منها الظن وخصوصا لو عارضها الخبر الصحيح المعمول به و
بالجملة بناء الاجتهاد والتقليد ليس من جهة تحصيل الحكم الواقعي على الاطلاق ولو فرض ذلك في الاجتهاد مثلا فلا يمكن تسليم ذلك في التقليد كما
عرفت لانا نقول لا او لا فلنقض بانه اذا اختلف قول المجتهدين المساويين في الفضل والورع فقد لا يحصل الاكثر منهم ترجيح قول من حصل
الظن من قوله بملاحظة المرجحات الخارجية وثانيا فبالحل بان نقول ان التكاليف الشرعية قد عرفت دورانها مدار ما هو الغالب عند
الناس من الغالب حصول الظن للمقلد من قول مجتهده ولو قيل لا نسلم ذلك مع كثرة الاختلافات الواقعة فيما بينهم قلنا لا يقدح ذلك في
حصول الظن وخصوصا للعوام الذين لا يتفطنون كثيرا ما بهذه الاختلافات والحاصل انه لا شك ان الناس مكلفون بالتكاليف الواقعية
النفس الامرية التي لا تختلف باختلاف آراء المجتهدين نظرا الى حصول الحكم والمصالح الكامنة في هذه التكاليف وان كان هذه المصالح مخفية
علينا ولذلك لو فرض تبدل ظن المجتهد بان يكون قد اجتهد اولا وادى ظنه الى نجاسة ماء البئر ثم تبدل اجتهاده وادى الى طهارته فلا
لزمه العمل بالظن الثاني وكذلك اذا فرض حصول العلم للمقلد بكون فتوى مجتهده مخالفا للواقع فلا يجوز له العمل بقوله وان عمل برأيه لتبدل
وهكذا اذا فرض بعد ذلك تبدل هذا الظن والعلم وكشف ذلك في الابتداء من جهة ان العمل بالظن لما كان خلاف الاصل وتجويزه على
الاطلاق يلزم الهرج والمرج واختلال النظام فالحكمة تقتضي ان يجعل ما يقتضي حصول المظنة في الاغلب ليكون مدار امر الكل عليه وذلك
مثل شهادة العدلين فانه لا شك ان اعتبارها لتحصيل الواقع لكون قولهما مفيد الظن في نفسه لكن لما كان بناء الشرع على جعل الاحكام
على وجه العموم والكلية فاعتبرها ايضا ولو لم يحصل من قولهما الظن ولذلك لو فرض التعارض بينهما فيلزم الرجوع حينئذ الى المرجحات من الادلة
والادوارعية وغيرها من المرجحات المنصوصة وغيرها وهكذا الامر في حجية الاستصحاب نظرا الى حصول المظنة في الاغلب بمؤداه فانكشف بما حققناه
ان لا مدخلية للاجتهاد والتقليد في صحة العمل وان كان يلزم على كل احد تحصيل التفقه ومعرفة الاحكام الشرعية ولا يمكن ذلك الا بهما كما
مر تحقيق ذلك في كلام المص لكن الكلام في الحكم الوضعي والوجوب الشرطي وقد عرفت عدم لزوم كون العمل موافقا للاجتهاد والتقليد وان المعتبر
مطابقته للواقع سواء في ذلك الجاهل القاصر والمقصر فان طابق الواقع فلا قضاء عليهما ولا اعادة ايضا لا لعدم القضاء فلكون بناؤه على صدق
الفوت في الوقت وعدم صدقه مع فرض المطابقة ظاهر ولا الاعادة فلانه امتثل الامر والامر لا يقتضي التكرار ويكفي في الامتثال المرة
كما هو قضية قاعدة الاجزاء فلا اشكال حينئذ واما لو لم يطابق الواقع فالظاهر لزوم الاعادة لو تنبه في الوقت والقضاء لو كان التنبه في

خارج

خارج الوقت وان كان في لزوم القضاء للجاهل القاصر اشكال وتبعا لتشكيك المص وتبعه السيد الاستاد ايضا لكن الاقوى في النظر وجوبه ولا
ينافي ذلك صدق كون القضاء بالفرض الجديد كما هو الاظهر على حصول التشكيك في ثبوت القضاء لصدق الفوت عرفا الذي هو مبنى لزوم
القضاء ولو قيل لا نسلم صدق الفوت لاتيانه بالصلوة مع عدم تكليفه بما عدا ما علمه قلنا اولا لو كان الامر كذلك فيلزم عدم لزوم القضاء
لمن اخل بشيء من واجبات الصلوة جهلا شرطا كان او جزءا وذلك خلاف ما استقر عليه اتفاقهم على الظاهر المصرح به في غير واحد من الروضة والذكرى
وغيرها حيث قال في الاول في تعريف الفائت شيئا لو كان جاهلا بالحكم الوضعي الشرعي كالوجوب او الوضعي كالبطلان والاصل في جميع ذلك
عدم الاتيان بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف وهذه الكلية ثابتة في جميع موارده انتهى وثانيا فقد عرفت ان الجاهل ايضا مكلف بالحكم الواقعي
وان قولهم بعدم تكليف الغافل يراد منه عدم ترتب العقاب على تركه لقبح ذلك من العدل الحكيم دون عدم التكليف له فيلزم القضاء
عليه لا يقال ما معنى كون العمل مطابقا للواقع مع كثرة الاختلافات بين المجتهدين في الاحكام الشرعية ولا سيما احكام الصلوة كما يأتي وكيف
يمكن العلم بذلك والمفروض عدم كون العمل على نحو الاجتهاد والتقليد حتى يقال الحجة ما فهمه باستفراغ الوسع او ما اخذه من المفتي لانا نقول لا
المسائل المختلف فيها بين وجوب شيء واستحبابه فالامر واضح وكذا ما تردد بين الحرمة والكراهة فانه اذا اتى بالفعل في القسم الاول وتركه
في الشق الثاني فلا محالة يحصل له العلم باتيان المأمور به ولو فرض عدم حصوله لاحتمال وجود دليل دال على خلاف ما فهمه المجتهدون مثلا فالظاهر
ان حاله حال المقلد الذي تكليفه العمل بما ادى اليه ظن مجتهده فالطريق ظني له وان لم يكن نفس الحكم ظنيا اذ من المعروف ان ظنية الطريق
لا ينافي قطعية الحكم واما في المسائل التي قد اختلف فيها بين طرفي النقيض كالحرمة والوجوب مثلا فاذا كان فيها بين الاحياء من المجتهدين من
كان فتواه على وفق ما عمله كان يكون فتواه الحرمة وهو تركه او الوجوب وهو فعله فالظاهر كفاية هذا القدر في اصابة الواقع حيث ان الواقع
ممتنع فهمه في حقه مثلا تردد الامر بين وجوب السورة وعدمه فاذا اتى به فلا محالة تبرء ذمته على التقديرين وكذلك في وجوب غسل الجمعة و
استحبابه الى غير ذلك وهكذا في وجوب صلوة الجمعة وحرمته في زمان الغيبة فاختيار احد طرفي النقيض يكفي في الحكم ببراءة ذمته عن التكليف كما
اذا اراد التقليد ابتداء ويمكن ان يقال اي مجتهد ارتضاه للتقليد واخذ المسائل منه فلا بد ان يكون اعماله السابقة مطابقا لفتواه ولكن لا
يخلو ذلك من نظر فتأمل هذا ما ادى اليه نظري القاصر والله اعلم بحقائق احكامه واحتج المقدس الاردبيلي في المحكي عنه بالاصل وما في الاخبار من اشارة
لمدح الشارع جماعة للطهارة بالحجر والماء مع عدم العلم بحسنها والحكم بصحة حج من مر بالموقف وقوله ص لعمار لما ان اخطأ في تيممه كذلك تمرغ
الحمار افلا صنعت كذا فانه يدل على انه لو فعل على النهج الشرعي لكان صحيحا مع ان عمار ما كان يعرفه بالسماع بالنبي او الصحابة وبالعسر والحرج وصعوبة

اجتهادات الأردبيلي على المختار

العلم المعتبر في واجبات الصلوة ومبطلاتها سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اول البلوغ فان معرفة المجتهد وعدالته وعدالة الواسطة
ومعنى العدالة امر صعب شاق والطفل لا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ وبعده ايضا مع فرض المشقة والصعوبة هذا تحقيق الكلام من
على ما لخصه صاحب الاشارات واورد عليه الفاضل بانه ان اراد بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن الادراك فذكرنا هو غالب الوجوه في المذكور
فهو كما ذكره ولكن يرد عليه ان تخصيص ذلك بما كان صلوته مثلا موافقا لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك
لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ولا مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان
التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهور ولا حرج فيه
يوجب سقوط التكليف هذا ملخص عبارته ره وفيه ان ما ذكره القاصر وكذا العاجز عن تحصيل احكام الدين لا نسلم كون المكلف به في حقه هو
فهمه اذ قد عرفت ان التكليف لا يختلف باعتبار الجهل والعلم بالامر نعم ان قولهم بقبح تكليف الغافل مرجعه الى قبح العقاب بسبب ترك
المامور به لان صحة عمله بمعنى سقوط القضاء او امتثال الامر وقياس ذلك بما ذكر بالمجتهد يكون مع الفارق ضرورة ان المجتهد لا يعلم
على سبيل القطع بكون ما عمله بحسب مؤدى ظنونه فاسدا في نفس الامر ولذلك تراهم يقولون انه لو انكشف على المجتهد خطاء ظنه وعمله على
وفق ظنه بحيث علم الخطاء علما يقينيا لزم عليه الاتيان باعماله ثانيا لعدم حصول الامتثال الحقيقي لنفس الامر فلذا اشتهر ان من تيقن
نجاسة ماء بعد ان بنى ظنه لطهارته لزم عليه تطهير ثوبه وبدنه اذا فرض مثلا ملاقاتهما مع ذلك الماء نعم انما يكون ظنه حجة وان فرض
تبدل ظنه بظن اخر بعد ذلك فلا يجوز له ابطال الاعمال السابقة على طريان الظن الجديد وان ذلك من حصول العلم بالمخالفة وما نحن
فيه انما يكون من هذا القبيل كما فرض اتيان الجاهل بالصلوة مع الاخلال ببعض الاركان فلا ريب ان صلوته فاسدة اجماعا ولزم
عليه القضاء على الاقوى ولا قوله ره بعدم جريان الاصل مع التفطن باشتغال الذمة وامكان تحصيل العلم فهو ايضا غير سديد
ذلك لانه على فرض وجوب تحصيل الشقة على هذا الجاهل لا نسلم بطلان اعماله اذا كانت مطابقة للواقع ضرورة ان وجوب ذلك ليس
الا الوجوب الشرعي ولا يعقل من الادلة ازيد من ذلك فادعاء الوجوب الشرطي للعلم والاصل عدمه واما ان قوله فلا يتم الاصل للعلم
باشتغال الذمة ان اريد اشتغال الذمة بوجوب التحصيل فمسلم والمنكر لا ينكر وجوبه ولا يجري الاصل في ذلك التكليف وان اريد مثلا اشتغال الذمة بالصلوة المشكوك كون ذلك شرطا لها وعدمه ولا بد في تحصيل البرائة منها من الاتيان بجميع الامور المحتملة كونها شرطا او شطرا لتحصيل اليقين بالبرائة فذلك
مع انه قد برهن في محله ان اصل البرائة كما ينفي اصل التكليف في موضع الشك كذلك ينفي زيادته ايضا حتى ان المذهب المورد في هذا الكتاب كما لا يخفى على من

بخبره

٩٠

لخبره به فانه قد بسط الكلام في اثبات جريان اصل البرائة في ماهيات العبادات واجزائها وشرائطها المشكوكة بما لا مزيد عليه فكيف ينسى
عما حققه وقال في المقام ما قال نعم يمكن ان يقال بان الجاهل الغير المتفطن يشكل حصول قصد القربة في حقه لتشكيكه في كونه مامورا به ام لا
وقصد القربة عند هذا الفاضل لا يتصور في حق مثل هذا الشخص وانت خبير بان ذلك لا دخل له فيما نحن فيه من جريان الاصل حيث ان مثل
هذا الكلام لو تم فانما هو دليل اجتهادي كما هو ظاهر فقد ظهر مما قررنا عدم ورود هذا الايراد وان الاصل انما يكون في محله كما انه لا يرد ما
اورده ثانيا في الاشارات والقوانين حيث قال في الاول ولا حكاية عمار فالتوبيخ يتوجه الى التعلم وان فعله ظاهرا بالنسبة الى نسبة فان
المراد التوبيخ على سببه وهو التعلم فان التوبيخ يتوجه الى الفعل المقدور وفعل التيمم كذلك بغير اطلاع من الشرع كان مما لا عادة ظاهرا كان فعله
كما وصفه ايضا لكان من تعليم الشرع ولا قضية تصحيح الركعة فلعله من جهة قانون شرعي والا فلا يجوز التصرف في الشرعية بمحض الاستحسان
وقصد القربة في مثله واما كفاية مجرد الجاهل بالمواقيت كالجهد والاجتهادات خارج بالدليل والاصعوبة فان بلغ الى حد يكون
التكليف معه تكليفا بما لا يطاق فهو خارج عما نحن فيه كما مرارا فانه مرارا والا كما نحن فيه فلا اعتبار فيه مع انه كيف يدعي الصعوبة مع
غالب هؤلاء من النساء والاطفال وغيرهم يتعلمون الصنائع اللطيفة والعلوم الدقيقة والاداب الحسنة والنغمات العجيبة والاشعار المورونة
والقصص والحكايات الغريبة الطويلة وغير ذلك مما يشاهد وسائل الصلوة خصوصا واجباتها اصعب من اي شيء منها فانصف واستقم انتهى
وذلك لان الظاهر من توبيخ عمار هو شناعة اصل فعله حيث انه يشبه فعل الحمار وعدم لياقته الا ان ذلك قبيح عند العقلاء فلا يجوز صدور
مثل هذا التكليف عن النبي صلى الله عليه وآله في الحقيقة تنبيه يرجع الى بلادة عمار وعدم ذكائه وفطنته بان مثل هذا التكليف ليس يحقق ان يصدر من العقل
الكامل ويظهر مما ذكرنا من الرجوع الى العرف في امثال هذه المقامات فيرجع كلامه عليه السلام الى انك لم يا عمار لو كنت من اهل الفطانة والادراك فلم لا ينتقل
ذهنك الى هذا النحو من التيمم واين هذا مما ذكره المورد فصرف الكلام عن الظاهر من غير حجة بينة ولو فرض ان عمارا فعل التيمم على النهج الشرعي
فلا يتوجه اليه التشنيع قطعا وان كان من غير تعلم من الشرع وعدم امكان ذلك عادة لا ينافي الامكان العقلي والعقل يحكم بما ذكرنا بلا ريب
وشبهة فقوله ره فلو كان فعله واضح المنع كما ان حمل تصحيح وجه تدارك الركعة المنسية على احتمال ان يكون من جهة القانون الشرعي
خلاف الظاهر وتعليله بعدم جواز التصرف في الشرعية مبني على ما زعمه من عدم تصور قصد القربة مع مثل هذا التصرف الاستحساني وقد عرفت ضعف ذلك
والا فمجرد استنباط الحكم الشرعي بالاستحسانات العقلية لا يوجب فساد العمل اذا فرض كونه مطابقا للواقع مقرونا بما هو المعتبر فيه من قصد القربة
وسائر الشروط وغيرها ولا حديث الصعوبة وكلفة تحصيل الاحكام الشرعية في بدو التكليف وحين البلوغ للعوام والنسوان وامثالهم فانما اراد ره

كما صرح بذلك الفاضل القمي فقال نحن نشاهد الفضلاء العدول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء والمسئلة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون لشيء من احكامها على سبيل ظنهم الصحة من دون اخذ من العالم الا من عدم تفطنهم بالسؤال و غفلتهم عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لراي مجتهده ايضا انتهى فاذا كان حال العلماء هذا الحال فكيف حال غيرهم فلو كانوا مقصرين في تحصيل الاحكام فيلزم فساد عباداتهم جميعا في وجه ما عليهم من حصول هذه الغفلة الموجبة لبطلان اعمالهم المستلزمة لقضاء صلواتهم ولنعم ما قال الفاضل المذكور فزاد فالها تحت ايها الجاهل القاصر **بحث و تحصيل** ان بعض المتعبدين لاحياء مذهب المشهور قرر ورد على المخالف ربما انه لو كان مجرد المطابقة للواقع كافية في صحة العمل على سبيل الاتفاق من غير الاجتهاد والتقليد فلو فرض ان احدا كان جاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحق العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ولو في هذا الباب يجري الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة وينفي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة للشرع لا لاحد الاجتهاد علم ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لغرض من الاتفاق من غير ان يكون للاحد منهما فيه مدخل من النعمة والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هو مبين في البرهان وعليه اطباق العدلية في كلامه انتهى كلامه ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني ولا يلزم خروج الواجب عن الوجوب وذلك بان فرض كونهما قاصرين فكما ان الجاهل القاصر على الاطلاق لا يستحق العقاب على ترك المامور به لظهور اتفاقهم على قبح تكليف الغافل ومع ذلك لا يخرج الواجب عن وجوبه فكذلك فيما نحن فيه ثم نقول ان في تحقق كون عمله في الوقت مخرج عن عهدة التكليف لان تكليفه ليس الا الاتيان بالصلوة في الوقت وقد عرفت ان قصد الامتثال بخصوصه غير معتبر في حصول الامتثال والقربة ربما يتحقق بدون ذلك والمفروض تحقق قصد القربة في حق هذا الجاهل ثم يكون عبادته صحيحة مسقطة عن القضاء الا كان الصحة بهذا المعنى كما انها موافقة للشريعة والامر لو كانت معناها ذلك واما من اتفق عمله في خارج الوقت فلا يصح عمله لعدم صدق الامتثال الموقوف على اتيان المامور به على وجهه فيلزم عليه الاعادة بلا اشكال لو تفطن ذلك في الوقت والا في غير الوقت فقد عرفت الاشكال في ثبوت القضاء لكونه بالفرض الجديد الا ان ثبوته لا يخلو عن قوة لكون

من عدم الصعوبة في تحصيل الاحكام عدم الغفلة في فهم جميعها فلا شبهة انه واضح المنع ضرورة ان ذلك كيف يمكن لهؤلاء مع كونهم ضعفاء العقول واحتياج ذلك الى صرف مدة مديدة في تحصيلها مع كثرة الاختلافات الواردة في بعض منها فان من الاحكام الضرورية الاولية فهم من له صلاحية التقليد فبعضهم يوجبون تقليد الاعلم وبعضهم لا يوجبون ذلك ثم على الفرض الاول يصعب غاية الصعوبة في الاغلب فهم الاعلم وتميزه عن غيره وكثيرا ما وقع الاختلاف بين الفضلاء في ذلك فبعضهم يقدمون من كان اقوى تدربا في الفقه واخر يقدمون من كان اشد ممارسة في الاصول وضبط القواعد وبعض اخر ربما يعتقدون بان الاعلم من كان قوة ذكائه وشدة استنباطه اكثر وان لم يكن له استقامة في فهم الاحكام ورد الفروع الى الاصول ولقد شاهدنا فهم الاعلم في زماننا على كثير من الفضلاء فضلا عن العوام والصبيان والنسوان وكيف لا يصعب على هؤلاء فهم احكامهم مع شدة الغفلة في هذه المسئلة التي هي واحد منها لا دخل لها بالاعمال الشرعية فضلا عن الغفلة عما هو الحق في فهم العادل وتميزه عن غيره مضافا الى ان الاحكام الشرعية لا يبقى غالبا بعد تعلمها في اذهانهم اذ لا يبقى على الاكثر من الامور التي يحتاج المكلف الى العلم بالحكم حتى يعمل على وفق ما علمه ومع جميع ذلك نفي العسر والصعوبة عن تحصيل جميع الاحكام بل عن احكام الطهارات والصلوة في ابتداء سن البلوغ لهؤلاء كما ترى اذ ربما يبلغ مسائل الصلوة الى اربعة الاف على ما عدده في المحكي عنهم فضلا عن اضافة مسائل الطهارات وعلى فرض عدم وجوب الاحكام المستحبات فلا اقل يكون المسائل المتعلقة بالواجبات من الثلث او الربع بالنسبة الى الجميع ولا ارادة في عدم الصعوبة عدم المشقة في فهم الضروريات من المسائل الكثيرة الوقوع فذلك وان كان يمكن الحكم بعدم العسر والحرج في تحصيلها الا ان الحكم بوجوب تحصيلها شرعا كثيرا ما لا يحصل لهم وان سمعوا من بعض وجوبه بل شاهدتهم كثيرا في هو اعلى شانا منهم وارفع درجة لا يعلم كثيرا من احكامه الشرعية فزعموا ان من قال بوجوب ذلك انما قال لرغبة الناس وتوجههم اليه وطلب المنفعة الدنيوية بسبب ذلك فلا يحصل لهم الاطمينان بالافعال والاعمال التي يفعلونها مع مشاهدة موافقتها لما يفعله ابائهم او اساتيدهم ومعلميهم ثم على فرض تسليم الاذعان بثبوت التكليف بذلك لهم فانما يحصل ذلك لقليل من العوام من النسوان والصبيان في الاغلب واكثرهم لا يطلعون على ذلك فالحكم بمجرد امكان الاستماع ووجود من يرشده وثبوت التكليف يجب عليهم تحصيله مما لا يحكم به العقل والنقل على وجه الاطلاق ومما ذكرنا ظهر عدم صحة قياس فهم الاحكام الشرعية بالصناعات حيث انها مما هو مفطور للناس لاصلاح امر معيشتهم ومشاهدتهم توجه اكثرهم الى تحصيلها وكسبها بها ومن فانا لا انها مما يكون من اعمال الجوارح فلا يزول عن الخاطر في الاغلب فيتشوق لذلك الى تحصيلها ولاسيما اذا كانت من المشتهيات النفسانية بخلاف نحن فيه فتامل ثم انه لو كان العمل بدون الاجتهاد والتقليد باطلا فيلزم بطلان عمل كثير من الفضلاء الاذكياء من الناس بل كثير من المجتهدين اذ كثيرا ما لا يتفقون الى السؤال عن بعض ضروريات المسائل في عباداتهم مع علمهم بالشرعية والدين ووجوب تحصيل احكام العبادات الموظفة في الشرع

لم يحصل

على صدق الفوت والظاهر صدقه والا لو فرض كونهما مقصرين في تحصيل العلم بدخول الوقت فيمكن القول بثبوت العقاب لهما لذلك ولكنه يشكل
ذلك لان الواجب انما هو الصلوة في الوقت وتحصيل دخول الوقت لو فرض وجوبه فانما يكون للاجل ذلك والمفروض حصول الصلوة في الوقت
الموجب لرفع الاشتغال فان الظاهر ان التكليف بالصلوة في الوقت ليس كتكليفين احدهما وجوب الصلوة والاخر ايقاعها في الوقت كما في
الحج الذي يكون ايتانه في العام الاول من الاستطاعة واجبا مع انه لو تخلف فلا يسقط بذلك فرض الحج لكونهما في الحقيقة تكليفين لتعلق
منهما امر على حدة لان وجوب الصلوة في الوقت انما ثبت بامر واحد وهو اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون فرضها في الوقت
مبريا ذمته عن عهدة التكليف ولا عقاب عليه ايضا بخلاف من لم يأت بها في الوقت لوجوب تحصيل الوقت عليه ووجوب الصلوة في وقته والمفروض
عدم حصولها فيكون التكليف باقيا في حقه عاصيا بترك الامتثال مستحقا للعقاب وظهر من ذلك اختيار الشق الثالث ايضا بكونه حكما و
لا يكون خارجا عن القواعد العدلية اما على الفرض الاول وذلك لان حال المحتاج في استحقاق الثواب وعدمه ليس الا كحال العبدين اللذين قال لهما المولى
من جائني منكما بطبيخ مثلا فله دينار فاتى كل منهما بطبيخ باعتقاده لكن اتفق كون واحد منهما بطيخا دون الاخر فلا شبهة في استحقاق من جاء بمطلوب
المولى للاجر والثواب بخلاف من لم يات به وانهما مشتركين في التقصير وعدم الاجتهاد في فهم كون المأتى به بطيخا الا ان كلا منهما اتى به باعتقاد كونه
عين مطلوب المولى بل يمكن ان يقال باستحقاقهما جميعا الاجر والثواب من المولى نظرا الى ان من لم يأت بمطلوب المولى وان كان غير مستحق للاجر لذلك الا انه
لا يبعد استحقاقه للاجر لانه اتى بنفسه وتكلف في تحصيل ما هو مطلوب المولى وان كان لا يستحق الاجر الذي قرر لمجئ البطيخ وهو في المثال دينار مثلا لكن لكد يده اجرا
دقس على ذلك ما نحن فيه وتامل حق التامل ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا انما يتم في خصوص ما يعتبر دخول الوقت الخاص للصلوة كالحمرة والا كما لو لم يعلم اصلا
الوقت الذي لا يعلم ان الشارع قد جعل لكل صلوة وقتا فالظاهر بطلان صلوته لو فعلها والحال كونها في الوقت لعدم تصور نية القربة لمن كان كذلك واستدل
على حقيته من المشهور بوجوه منها ان قصد القربة يتوقف على العلم بكون المأتى به مأمورا به ضرورة ان معناه ليس الا قصد امتثال الامر ولا يتصور
ذلك الا بعد العلم بالامر ومن لا يعلم ذلك فكيف يتصور في حقه نية القربة وقد عرفت فيما مر ضعف هذا الاستدلال بما لا مزيد عليه ومنها صحيحة ابي عبيدة
الحذاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها
فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم وان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم وان
كان زوجها الاول غائبا عنها او كان مقيما في المصر لا يصل اليها ولا تصل اليه فان عليها ما على الزانية غير المحصن ولا لعان بينهما قلت فمن يرجمها ويضربها
الحد وزوجها لا يقدمها الى الامام ولا يريد ذلك منها فقال ان الحد لا يزال لله في بدنها حتى يقوم به من قام او تلقى الله وهو عليها قلت فان كانت جاهلة بما

صنعت

صنعت قال فقال اليس هي في دار هجرة قلت بلى فقال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين
قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وهذه الرواية مذكورة في التهذيب
باسناده الى احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي عبد الله عليه السلام لكن في طريقها رواية اخرى قد صححها في الاشارات و
الكافي بعضهم عدوها حسنا لاشتماله على ابراهيم بن هاشم وذلك مبني على ان ما ذكروه في مدحه هل يفيد التوثيق ام لا كقول ارباب الرجال فيه انه اول من نشر
حديث الكوفيين بقم فبعضهم يجعلون حديثه لافادة هذا الكلام توثيقه واخر لا يقول بافادة ذلك غير المدح فلذلك عده حسنا وبالجملة رواها عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن بريد الكناسي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة
طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن وان كانت
تزوجت في عدة بعد موت زوجها من قبل انقضاء الاربعة اشهر والعشرة ايام فلا رجم عليها وعليها ضرب مائة جلدة قلت ارأيت ان كان ذلك
منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت
فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وبهاتين الروايتين تمسك صاحب الاشارات
والقوانين على اثبات مذهب المشهور من بطلان عمل الجاهل المقصر بدون الاجتهاد والتقليد وان كان مطابقا للواقع ولا يخفى انه على فرض تسليم وجوب
تحصيل الاحكام الشرعية على اهل الاسلام ولا دلالة في الروايتين على بطلان العبادات الصادرة منه مع فرض كونه ناويا بالقصد للقربة فيها وكونها مأمورا بها
كما عرفت تفصيل ذلك وان غاية ما يدل عليه هذه الادلة الوجوب الشرعي دون الشرطي مضافا الى كون هذه الرواية معارضة بما رواه الكليني في الصحيح عن عبد
الله بن عطا قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرآ من امير المؤمنين عليه السلام فتبرأ واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذي تبرأ
وقتل الاخر فقال اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة وذلك ان الظاهر ان الذي لم يتبرأ يكون جاهلا مقصرا بناء على
ما عليه المشهور من ان من تدين بدين وكان في بلاد الاسلام وعرف ان له احكاما شرعية ولم يترصد لتحصيلها يكون مقصرا لان الذي لم يتبرأ فلا
عرف ان في الشريعة حكما ما يجب العلم بها ولم يحصلها فيكون مقصرا مع انه عليه السلام قال في حقه ما قال من الرجعة الى الجنة وليس للمقصد التشبث في دفع ذلك بشيوع
امر العدة بين المسلمين فلا يبعد الجهل بها ولذلك لا يعذر في الجهل بها او بمقدارها بخلاف امر التقية لانه يخفى على ذلك بانه مع ان هذا قول بالفصل لا يعلم
كون وجوب التقية فيما بين المؤمنين مع شهرتهم ائمتهم خفاء امرهم وحكاياتهم عن اهل الخلاف بالتجنب عن لزوم العدة وقدرها فكيف يمكن المعذورية في
التقية دون العدة والمشهور حملوا هذه الرواية على القاصر وقد عرفت انه خلاف ظاهر الرواية ولو قيل لو لم يحمل على ذلك لزم خلاف الاجماع حيث انعقد
على ثبوت الاثم للمقصر في تحصيل الاحكام وعدم كونه معذورا ولذلك حملوا القوم على المقصر قلنا يرفع ذلك بعدم تسليم انعقاد الاجماع مطلقا اي على المقصر فان الذي

الذي لا يعرف الاحكام لكنه اشتغل بتحصيلها في بعض الاوقات بحيث لم يرتفع جهله بها الا انا لا نسلم حصول العقاب لمثل هذا اي بل المجتهد في بعض الاحكام
الشرعية وكذا من لم يترصد لتحصيلها ثم تاب واشتغل بذلك فاثبات الاثم لمثل هذين المقصرين خلاف الانصاف بل يمكن ان يقال يكون ذلك منافيا
للقواعد العدلية وذلك لان فهم الاحكام الشرعية مع كثرتها لا يمكن ان يحصل دفعة بل في يوم ويومين بل شهر وشهرين وخصوصا للعوام والنسوان
والصبيان وضعفاء العقول بل الناس في القوة المدركة يكونون مختلفين بدرجات الذكاوة والبلادة فربما كان انسان يدرك شيئا ويحفظه بمجرد
السماع لقوة ادراكه وجودة قريحته كما ان بعض الناس لا يفهم مطلبا سهل الحصول للفهم بالالقاء اليهم سبعين مرة وبالجملة لو انكر احد ما ذكرنا فنقول
له ما تحكم في الطفل الذي يكون في ابتداء البلوغ مع تحصيله الاحكام الشرعية فلا يمكنك ان تقول بوجوب تحصيلها قبل البلوغ لقضاء حديث رفع
القلم والاجماع وغيرهما ولا يمكنك الحكم بعدم اشتغاله بالامر في الامور حتى عرف احكامه للاندفاعه بلزوم العسر والحرج المنفيين فلو عمل مثل هذا الطفل
في زمان تحصيله الاحكام عملا من دون الالتفات الى الحكم الشرعي الثابت له فلا محالة لا بد لك من القول اما بعدم كونه مقصرا داخلا في اهل القصور او
بعدم ثبات العقاب لمطلق الجاهل المقصر والاول خلاف ظاهر كلماتهم والثاني يثبت مدعانا وكيف كان فما هو جوابهم في هذه الرواية فهو جوابنا
والحمل على الجاهل القاصر كما ذكر في القوانين والاشارات وغيرهما مع تعريفهم المقصر بما قد عرفت بعيد ولو سلم فرد مثل ذلك في الروايتين ايضا
فلا بد لهم من التفصيل فيهما مع ان ظاهر الحديث يدفع ذلك فتدبر ومنها ما رواه الكليني في الصحيح كما ذكر في الفصول والموثق كالصحيح كما
في القوانين لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه لا لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره
ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان تقريب الاستدلال
ان من لم ياخذ احكامه من الفقيه ولم يكن مجتهدا ايضا فلم يكن اعماله الشرعية بدلالة وليه فلا يكون ماجورا ومثابا ولكن اعماله صحيحة
نظرا الى ظاهر الرواية ان قلت ظاهر الحديث يدل على دلالة الائمة ع دون المجتهدين قلنا الظاهر عدم الفرق بينهم وبين الفقهاء من شيعتهم
للامر منهم ع برجوع الناس اليهم كما هو المحكي عن الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن والفضل بن يسار وغيرهما حيث ورد عنهم ع امرهم شيعتهم على
اخذ معالم دينهم عنهم والجواب عن ذلك اولا فبانا نقول لو تم هذا الاستدلال لزم ان لا يكون الجاهل المقصر مؤمنا نظرا الى ظاهر الخبر مع
ان ذلك كما ترى وثانيا فلان الظاهر من الحديث بحسب سوقه ان نظره ع الى طريقة العامة حيث تركوا التوسل الى اهل بيت العصمة الذين يكونون
كسفينة نوح ويرشد الى ذلك قوله ع ولا كان من اهل الايمان والا فيلزم الظلم اليه ذنبا له فان الجاهل الذي يأتي باوامر مولاه وينتهي عن نواهيه مع فرض
كونه تاركا للواجب كيف يمكن العقوبة بعدم تحقق الاجر مع كون المولى رؤفا بعباده رحيما لخلقه والحاصل ان الرواية غير دالة على مطلب المشهور بل دالة

على ما ذكرناه

على ما ذكرناه اوضح دلالة هو المتعين فمن لاحظ صدر الرواية وذيلها حيث شبه الاول على كون الولاية مبني عليه الاسلام كالصلوة والزكوة والثاني على
كون من لم يأخذ الولاية غير مؤمن عرف صحة ما ذكرنا بلا ريبة ولذلك قال في الفصول في الجواب لهذه الرواية وغيرها واضحة الدلالة على المراد لانه ع انما نفى
استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله ولم يكن عمله بدلالته اليه وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اليه اذ الظاهر من اللفظ
اعتبار الامرين معا في الشرطية انتهى وسيأتي منا بعض الاخبار الدالة على المذهب المختار فضلا عما سمعت منها فيما مر فلا تغفل ومما يشهد هذا الحديث مع ما عرفت
من وجوه المناقشات فيه بحيث لو لاحظتها لا يمكن التمسك بها ومنها ما رواه المشايخ الثلثة

قاعدة الاصل في اللحوم الحرمة حتى يثبت حليتها وذلك لان الاصل يمكن ان يكون بمعنى العدم اي الاصل عدم التذكية اذ الحلية موقوفة عليها
ويمكن ان يكون بمعنى الاستصحاب اي استصحاب عدم التذكية فان لحم الحيوان قبل التذكية لا يجوز اكله فيكون مستصحبا حتى يثبت ويتفرع على هذا الاصل مسائل
في الفقه منها ان الفقهاء ذكروا ان من شرائط جواز اكل لحم الصيد ان لا يغيب وحيوته مستقرة فلو وجده مقتولا او ميتا بعد غيبته لم يحل
لاحتمال ان يكون الموت لا منه سواء وجد الكلب واقفا عليه او بعيدا منه وقال الشهيد في الروضة فلو غاب كذلك لم يحل الا ان يعلم استناد قتله الى عقر الكلب
سواء وجد الكلب واقفا عليه ام لا وسواء وجد فيه اثرا غير عضة الكلب ام لا وسواء قتل عنده ام لا ومنها قال في الشرائع ولو قطعت الكلاب
الصيد لم يحرم ولو رمى صيدا فتردى من جبل او وقع في الماء فمات لم يحل لاحتمال ان يكون موته من السقوط وقال في الروضة فيما لو قطعه نصفين
ولو لم يترد من جبل ونحوه وان لم يغب فان الشرط موته بجرح الكلب حتى لو مات بالتعب او غيره لم يحل ومنها قال في الشرائع اذا تيقن
بقاء حيوة الذبيح فهو حلال وان تيقن الموت قبله فهو حرام ولو اشتبه الحال ولم يعلم حركة المذبوح ولا خروج الدم المعتدل فالوجه تغليب
الحرمة ومنها قال ايضا ولو اخذه المسلم فلم يثق حيوته مستقرة ثم ذفف عليه الآخر حل لان القاتل المسلم ولو انعكس الفرض
لم يحل ولو اشتبه اي الاول حرم تغليبا للحرمة ولو كان مع المسلم كلبان ارسل احدهما وارسل الآخر فقتلا لم يحل

فان الظن في الموضوعات ليس بحجة عند الفقهاء ذكر شيئه من كلماتهم الدالة على ذلك فمنها ما قال في الرياض في ذكر قيود ادلة الموجبة للقضاء
صوم رمضان من الكفارة فانه قال في شرح كلام الماتن وكذا لو ترك قول المخبر بالفجر لظنه كذبه ويكون صادقا فيه حيث ما ارتفاع سابقا
المدارك من جواز الاكل فعل المفطر مع الظن ای ما حصل باستصحاب بقاء الليل مع الشك في طلوع الفجر معللا بانه لا خلاف في ذلك معتضدا بمفاد
الا الاصل السليم عما يصلح للمعارضة بظاهر الاية الكريمة حتى يتبين لكم الخيط ... وخصوص الموثق بهذه العبارة دالة لزوم القضاء على من فعل ضعيف
هذا لعموم التلازم بينهما وعليه فيه بحث في وجوب الكف حصول الظن بالفجر ام لا بد من حصول القطع بالدوام ثاني لان الظن في الموضوعات غير حجة
ومنها ما قال فيها فيه عند قول المصنف بانه عنه وكذا الواحد له في دخول الليل فافطر وبان كذبه مع القدرة على المراعات بهذه العبارة
ويحترز بالقدرة على المراعات عمن تناول كذلك مع عدمها كان لعمى او حبس او غيم حيث لا كثير عن تقليده فانه لا يقضي وهو كذلك لما قيل من ان
المراد سعيد بظن اذ لم يقف على دليل عليه على اطلاقه ومنها ما قال عند قول الماتن ولو داسائل ومضى من شعبان ثلثون لو يادحب الصوم بعد فيه مكي
عن الفاضل انه قوى العمل بالظن معللا بان الظن ای حصل بشادة الشاهدين فاحصل من الشاع ومشاهدته بشهيدانها ذو اعتراض سطر في المسالك بان
ذلك يتوقف على كون الحكم بشهادة العدلين معللا بما فادتها الظن ليتعدى الى كل ما يفيد ذلك وتحقق ان الاولوية المذكورة وليس في النص ما يدل على
هذا التعليل وانما هو شرط بلا عبرة به مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن ای حصل بالقرائن اذ منها وان الظن ای حصل بشهادة العدلين
او كان اقوى منها لم يلتفت الى الاصح اعتبار الظن كما اختاره العلامة في المنتهى وصحح به المصنف في كتاب الشهادات من هذا الكتاب بل لا نقل ما يدل على
اعتبار الشياع بدون ذلك ومنها قوله وكذا المصنف يوم حيل ان هذا الواحد العادل في رؤية الهلال حيث نسب اليه في القول به الا لقلة
والادول ثم ذكر حجة القول بالقبول من الاحتياط لدلالة الصحيح وضعف الاول بانه على تقدير تسليمه ليس من الدليل شرعي معتادا انما هو على القول بجواز صوم
يوم الشك بنية رمضان وجوازه عنه اذ اطابقه دلالة على القول لعدم كما هو الاقرب على ما مر فلا يمكن الاحتياط بالصوم بنية ومنها ما في القول
فانه بعد ما عدم حجية ظن المجتهد تقديم العمل بالظاهر على الاصل في مقام التعارض في مواضع عديدة قال فان قلت غايته ما الا دم من الباب تقريره
العمل بالظن في الموضوع للاذن نفس الحكم الشرعي فعلك بحسب جوز العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي بلا حجة وتسمع موارد تقديم الظاهر فالمراد في
العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن حصول الآثار النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان الالتحسن من الادلة الشرعية
الموجبة للحكم بنجاسة المتلاو كذلك الظن بكون الملاء المطر دح منكما اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن اكثر حدا الكعب التي لا تيداولها
الكفر ونحوها في ان الاصل عدم اثره وكذلك الظن بكون الشهر ثلثين عند رمضان ثم بالبينة لكون الشهر تماما وشهر اخر ناقصا وبكذا الا اجزاء
وكون الرمضان ناقصا لانه لا يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا بسبب الظن بكونه عيدا لجواز الافطار على قول من يعد بهذا الظاهر

سُئل اعلى الله مقامه عن الوصل بالسكون انه هل يوجب بطلان الصلوة ام لا فاجاب بانا نقطع ان العرب لا يوجبون الوقف بالسكون مطلقا
بل يجرى دينهم بالوصل بالسكون ايضا وادعى علماء العربية على الاشتغال بهم قد استشكل فيه في صورتا وقوع همزة الوصل بعد الساكن وان الوصل بالسكون
في وجب عدم رفع الهمزة التي ربما يدعي لزوم اسقاطها في درج الكلام عند اهل اللسان لكنه دائم ظله على شيخنا صاحب الاشارات انه رأه على خلاف
كشف الغطاء انه لا يحكم بالبطلان نظرا الى ان العرب يوصلون بالسكون ولم يسقط الهمزة في الدرج كما في قولهم الغزال الغزال فلا يسقطون الهمزة
مع وصلهم بالسكون لكن المسئلة في الحقيقة لا يخلو عن الاشكال والاصل ان كلما علم او ظن بالظن المعتبر موافقته القراءة لطريقة اهل اللسان يحب لا
يعدونه لحنا فلا باس به في الصلوة ويحكم بصحتها مع هذه القراءة كما ان كلما علم او ظن مخالفتها لطريقتهم حكم بانه لحن مفسد للصلوة لو قرء فيها على هذه الهيئة
وكلما شك في صحته ولحنيته فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الشرعية التعبدية فمن كان اصله في مقام العمل هو قاعدة الاشتغال
فلا بد ان يحكم بالفساد الصلوة لو قرء فيها بما شك في صحته وبطلانه بخلاف من كان اصله البراءة فيحكم بالصحة ما لم يثبت لكون قرائته على خلاف طريقة اهل
اللسان ثم ان مثل ما ذكرنا في حديث الوصل بالسكون انما يجري في المد اللازم عند القراء كما كان سبب المد هو السكون اللازم المدغم او الهمزة الموجبة
في الكلمة المشتملة على حرف المد كما في دبت ودابة وسواء والضالين الا اخر ذلك فان القراء لا يجوزون التكلم بمثل هذه الكلمات بدون المد لكن في وجوب
هذا المد اشكال لضايقات اذ دعوى الاستاذ سلمه الله عدم لزوم ذلك المد عند الاعراب في مقام حتى طابق ضرورة انا نعلم ان العرب الذين تكلموا مع الرسول صلى الله
عليه وآله الكلمات المشتملة على حرف المد بالقول بدون المد تساهلا في التكلم ولم يعد ذلك عند العرب لحنا وما يقال ان القراءة التي لا توافق قراءة القراء فهو
لحن ففاسد انما المسلم اذا وافق قرائتهم طريقة اهل اللسان ولا في صورة المخالفة فالمعيار هو ما يكون موافقا لاهل اللسان البتة
لما حشر الاستاذ سلمه الله ان النهي المتعلق بشيء يفيد الكون في عبادة خاصة كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة يقتضي بطلان الصلوة بقرائتها فيها ولو سهوا فضلا عن صورة
العمد نظرا الى شهادة العرف باستفادة ما نفيتها عن الصحيح الغير المختلفة في كلتا صورتي العلم والجهل فقلت له سلمه الله في المجلس قد افتيت في الرسالة بان الاولى لمن قرء اذا
ثم العزيمة او مضى عن اية السجدة الاتيان بسورة اخرى او العدول اليها واتمام الصلوة ثم الاتيان بسجدة التلاوة ثم اعادة الصلوة مع ان ذلك الاولوية لمجرد من قبيله
بالفتوى يقتضي وجوب ذلك وهو خلاف ما قررت في الاصول من بطلان الصلوة بقرائتها ولو في صورة الجهل فاجاب بان مطلق الاولوية او الاحتياط ليس من الفتوى
قلت نحن نسلم ذلك الا ان الظاهر من الذي يستفاد من الفتوى هو الاحتياط الوجوبي او الاولوية على سبيل الوجوب فقال سلمه الله ان ذلك غير مسلم بل الاحتياط ونظره
اعم مطلق فقلت يلزم بناء على الاعمية ارتكاب خلاف الظاهر حيث يقتضي وجوبه فقال الدليل على ظهور ذلك في الفتوى فقلت وضع الرسالة فانها انما تكون موضوعة لعمل
المقلدين وتقتضي ذلك بيان ما ادى اليه اجتهاد كم فاجاب سلمه الله بان المشهور وان كان ذلك الذي ذكرت من ظهور اللفظة في الفتوى الا ان ذلك عندي يكون منظورا فيه

وذلك لانهم شرطوا في تكليف المقلد لولا ان في رسالة مجتهده في مقام بيان الفتوى مجرد بيان الاحتياط فيقال بان الواجب في حق المقلد العمل على الاحتياط و
ذلك لان تلك اللفظة في ذوي المعرفة بالفتوى تكشف عن توقف المجتهد في مقام حكم الواقعة بحسب الواقع ويكون فتواه في مثل هذا المقام وجوب الاحتياط ولكن
الحق عندي ان المقلد في هذا المقام لا بد ان ياخذ الفتوى من مجتهده الذي قد قلده فان لم يظفر بمعرفته او لعدم معلومية الفتوى للمجتهد على فرض السؤال عنه فلا بد
من الرجوع الى غير هذا المجتهد من المفتين وان لم يظفر باحد منهم ولا بفتويهم بعوز الملاحظة الى كتبهم فيتردد الامر حينئذ بين امور ثلثة اما الرجوع الى الاحتياط
او الى الاصل او الى اكثر الامارات فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالاخير والحق هو الوسط لعموم الادلة المقتضية للبرائة عن كافة التكاليف قبل وصول البيان
كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ورفع عن امتي تسعة وما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم الى غير ذلك من الادلة فتشمل تلك الادلة للمقلد ايضا ولا يختص في المجتهد لعمومها واطلاقها فقلت له ان ذلك ينافي ما سمعت منك في محله من عدم
جواز العمل بالاصل للمقلد الا بعد اجازة المجتهد فقال ان ذلك في حق المقلد العامي الذي لا يمكنه ادراك ان الاصل في ما لا نص فيه البرائة ولما كان لم يحضر الادلة
الدالة على حجية هذا الاصل فما ذكرت من جملة تلك الادلة العقل القاطع فلم لا يجوز انه اذا ادرك بالعقل ان التكليف بدون البيان قبيح حكم بعقله على البرائة عن
التكليف فيكون الاصل حجة عليه ثم ان هذه المكالمات المذكورة بيننا قلت له سلمنا ان اذا كان المجتهد متوقفا في مقام الاجتهاد فلم قال بالاحتياط مع
عدم وجوبه على الاطلاق فقال ان العمل بالاحتياط وان كان غير لازم مطلقا لكنه لما راى المجتهد القول بالاحتياط اصلح لنفسه وان كان فتواه غير ذلك فانه ربما
انحرج الفتوى من الادلة الا انه علم انه لا يصلح اظهار فتواه فيفر عنه ويقول بالاحتياط قلت له يلزم في تاخير البيان عن وقت الحاجة فان المقلدين انما يحتاجون
الى فهم الفتوى فقال اما سمعت قول الامام عليكم بالسؤال ولا يجب علينا الجواب فان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا ولما بلغ الكلام الى هذا المقام فنحن ايضا امسكنا الكالمة

هم

وقد استقصينا الرياض في تحقيق متفرقات هذه المسئلة اي الامر بالمركب بنفي بقا احد اجزائه ولا نحو منها في موضع منها كثيرا منها قول المصنف
ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح قال البهي عنه المصنف وجماعة لفقد المأمور به لفقد جزئه تسليمه وهو كذلك اذ لبث
الاخبار على الامر بالمركب وليس كذلك له الا اكثرها وفيها الصحيح وغيره على الامر بغسله بماء وسدر فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج
وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بغسله بماء وسدر فاسدا حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه ويرد تسليمه الاثم فوات الكل بفوات
الجزء لقيام المعتبرة باثبات الميسور وعدم سقوطه بالمعسور وضعفها بعمل الاصحاب مجبور فلا ذي الا قوى وجوب الثلث بالقراح وفاقا لجماعة وللادلة

مسئلة وحاصل رض فيه الاستصحاب مع مثله في مسئلة جواز السجود على ما يشك في استحالته عن الارض وعدمه كالخزف والجص والنورة وغيرها مما هو كذلك فقد وقع الاختلاف فبعضهم افتوا بالجواز بالسجود ومنهم قول الاكثر بل حكى عن الفاضلين ان عبارتهما تشعر بالاجماع في الخزف وليس في الشرايع ولا في ما يدل عليه بل اطلق الكلام فيهما حيث قال في الاول لا يجوز السجود على ما ليس بارض كالجلود والصوف والشعر ولا على ما يخرج من الارض اذا كان معدنا كالملح والعقيق والذهب والفضة والقير الا عند الضرورة ولا على ما ينبت من الارض اذا كان مما يؤكل بالعادة كالخبز والفواكه وفي القطن والكتان روايتان اشهرهما المنع انتهى وسيجيء ذلك في الثاني وهذا الكلام منه يشعر بميله الى الجواز حيث جوز السجود على الارض اذا لم يكن معدنا والخزف ونظايره كذلك في اطلاق كلامه يشعر بالجواز كما لا يخفى لنظائره حيث قال وما يشك في استحالته عن الاطلاق الى الاضافة كالماء المستقطر من الجزرة الماء المطلق لصدق الاسم والجص والنورة والخزف المشوية بالنار ونحوها محكوم بعدم اطلاقه والاحوط الاجتناب انتهى لم يرد فيها خبر خاص ما يقتضي بقاء الارضية مع الشك في الاستحالة تقتضي جواز السجود ويقتضي بقاء الاشتغال بالعبادة مع الشك في البرائة بالسجود عليه تقتضي عدم الجواز فههنا قد تعارض الاستصحاب في الموضوع مع الاستصحاب في الحكم وتقدم المشهور الاستصحاب في الموضوع لكونه واردا وحاكما على ما في الحكم فان البرائة من الاشتغال تقتضي السجود بما هو ارض يقينا او يكون كذلك شرعا وبه قضاء الاستصحاب السببي الوارد الدليله الشرعية على كونه ارضا لحصول البرائة الشرعية لكن السيد الماصر لم يجد ذكر القولين في المسئلة ونسبة الجواز الى الاكثر بل الجواز وعدمه الى الاجماع وعدمه في الخزف على ما فهم الاصحاب بالاجماع من عبارة الفاضلين قال فان تم والا فالاحوط بل الاظهر المنع وفاقا لجمع لا لعدم صدق الاسم عليها او الشك فانه كاف في المنع لتعارض الاستصحاب بقاء الارضية مع استصحاب بقاء شغل الذمة فيتساقطان فيبقى الاوامر عن المعارض سليمة فتامل وفيه ما فيه كما لا يخفى على ما ذكرنا وايضا مما يتعارض فيه الاستصحابان مسئلة جواز التيمم بما يشك في استحالته عن الارض وعدمه فالمشهور انها قبل الاحراق يجوز التيمم بها لصدق الاسم وكلام المحقق على ما حكينا عنه ايضا صريح في الجواز ويمكن الاستناد بمفهوم الخبرين المعللين فيهما عدم جواز التيمم بالرماد بانه لا يخرج من الارض فيصدق منها ان المعارة في جواز التيمم بما يخرج من الارض ولا شك في خروج مثل الجص منها وقد يرد عليه بان ذلك لا يدل على انه يجوز السجود والتيمم على المعادن كالكحل والزرنيخ منها فقد ادعى الاجماع في المنتهى على عدم الجواز معللا بعدم صدق اسم الارض عليها كما انه لا يجوز بالملح ايضا وان خالف في الاول ابن ابي العقيل ويشكل بعد معلوم روايته لها وبذلك يسنده في نوادره عن علي عليه السلام قال لا يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض فقيل له التيمم بالصفا على وجه الارض قال نعم وهو صريح فيما عرفت ضعيف هذا القول وسقوط منه جواز السجود وكذا التيمم على الحجر كما عليه الاكثر بل هو الاشهر الاظهر بل يكون حجة على قول المشهور من تجويزهم التيمم بالجص والنورة ونحوه لكن الخبر الاول صريح بجوازه على الجص والنورة وضعفهما لا يكون قادحا في حجيتهما بعد اعتضادهما بالشهرة بين الاصحاب وحكى عن الموضوع ان ههنا تعارض الاستصحاب بقاء الارضية مع الشك في الاستحالة واستصحاب بقاء اشتغال الذمة مع الشك في البرائة مع التيمم بها فالمشهور المقصور هو العمل باستصحاب الموضوع لوروده وحكومته على استصحاب الحكم ومعنى الورود ان مجرى الاستصحاب الاول يهدم اساس الثاني فان مجرى جواز العمل بكون مقتضاه رفع تحقق الشك في بقاء الاشتغال فيحصل اذن البرائة بخلاف العمل بالثاني فان مجراه حصول البرائة اليقينية وهي لا يكون على مقتضاه ان يحقق بل غاية ما يقتضيه البرائة الشرعية التي هي اعم مما يستنبط من المدارك الشرعية

ومهنا

ومهنا من هذا القبيل اذ يحصل البرائة بعد التيمم بما ذكر شرعا لكونه مستنده الى الدليل الشرعي وهو العمل بالاستصحاب في الموضوع لكن كلام السيد في الرياض ههنا نظير ما حكينا عنه في المسئلة السابقة حيث نقل عن مصباح السيد المرتضى والمعتبر والتذكرة والذكرى الجواز معللين بصدق الاسم ثم قال وفيه شك وللاستصحاب الجواز وبقاء الارضية معارض باستصحاب بقاء اشتغال الذمة اليقيني وبعد التعارض يبقى الاوامر عن المعارض سليمة فتامل انتهى وقد عرفت ضعفه ثم انه يستفاد من كلام المحقق في المعتبر ما حكى عنه خروج الخزف عن اسم الارض فلم يجوز التيمم عليه مع تجويزه السجود عليه ولا يخفى ما فيه فانه قد عرفت من اشتراك التيمم مع السجود في انهما لا يجوز الا بما يصدق عليه الارض لا يحتمل لهذا الكلام والقول بالتوسعة دايرة السجود من التيمم حيث يشرع مع غير الارض كما تمسك به المحقق حيث قال لعل الحكم بعدم جواز التيمم به بخروجه بالاستحالة والانسان يجوز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ انتهى لا يثبت المدعى اذ توسعة دايرة السجود انما هي بالنسبة الى غير الارض للسرع جواز التيمم السجود على مثل ذلك مع كون عدم جواز السجود على ما يستحيل من الارض اجماعيا كما في الروضة واحتمال ان يكون مراد المحقق من المثال بالكاغذ عدم ذكر ما ثبت الارضية مع ظهوره في منع كونه ارضا ما يخرج بالاستحالة لا يجوز السجود عليه كما ذكره البعض فيما علقه على الروضة لا ينفعه اذ مع تسليمه مثل ذلك لا يثبت المدعى كما لا يخفى وعلق الشهيد في الروضة جواز السجود على الخزف على كونه ظاهر ابدا التطهير الاحراق اذا كان نجسا قبله وعدم صدق الاسم حال الخزف فينبغي على خروجه بالاستحالة عنها في حكم التطهير لزمه القول بالمنع من السجود عليه للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة وسيأتي الكلام فيه مشبعا وهو محقق انتهى وذلك كذلك واذن فهم الخزاب في الرياض في مسئلة تطهير الاستحالة لكون مطهرا في ذيل كلام المصنف في بحث تطهير النار ما احالته رمادا او دخانا الكتبه نعم

هي تعني الواسطة بين العذر الرمي الا ان قال الشيخ وجماعة نعم في ما اذا رفع المغتسل تحت المطر او تحت مصب الماء من الميزاب وغيره فان الغسل فيه ليس بترتيبي كما هو ظاهر لعدم تعاطف الاسم في الماء ولا ترتيب ايضا لجريان الماء على جميع البدن دفعة واستدل على ذلك برواية على ابن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام على ان لو جرى الماء عليه يكفيه وهذه الرواية صحيحة فيقتضي باطلاقه على صحة الغسل بمحض جريان الماء مع ان ليس شيء منها ذكر من المشهور لا عدم الواسطة وحملوها على صورة الترتيب لاجمال الرواية عندهم والحق كونها مطلقة يعم القسمين وان كان يتوهم الاجمال في الرواية ذهاب المشهور على عدم عمومها فالحكم بعدم الواسطة بالكلية عن قوة كلام حاره شيئا دام ظله

قد ذكروا في الامارات فهم كون الاستعمال على وجه الحقيقة التبادر وقد عرف [illegible] السبق المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ ولهذا [illegible] المعنى اللغوي حيث
كان ما خفى [illegible] دون مبادرته وهذا لما لا سبق لاجل ان لفظ السبق والاشتياق لما كانا مفيدين للثاني فبا حضره في الذكر بادر فهم غير المعنى الحقيقي انتفيا تارة عن
ذهنه لتصحيح معنى السبق وذلك خلاف الواقع والوجه ان اعرض بعضهم عن هذا الكلام [illegible] عرفوه بتفهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق صونا للكلمة عن هذا الايراد ويمكن
ان يقال [illegible] فهم [illegible] المجازي [illegible] يصح معنى السبق [illegible] فان [illegible] يمكن ذلك [illegible] المعنى الحقيقي [illegible] وكيف [illegible] واعترض بعضهم
على كون التبادر علامة الوضع بوجهين الاول ان التبادر موقوف على العلم بالوضع ضرورة ان من لم يكن عالما به كيف يسبق المعنى الموضوع له الى ذهنه او تفهيمه من اللفظ
وذلك ظاهر فلو كان العلم بالوضع موقوفا على التبادر فيلزم الدور وجيب عن ذلك تارة بان المراد ان [illegible] بالوضع وبالمعنى الموضوع له اذا راجع الى العالمين بالوضع
عند [illegible] والتعبير عن [illegible] مقاصدهم بالالفاظ وعرف ان [illegible] عند اطلاق [illegible] لفظ الكتاب [illegible] او الماء [illegible] الجسم الرطب
السيال الى ذهنه علم ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ان قلت [illegible] ذلك [illegible] عدة القرائن فلما نفرض عدمها فانه لا ريب ان اكثر الالفاظ المستعملة في المقالات
في المعاني المقصودة ليس معه القرينة من شارة او علاقة المشابهة التي يصح كونها استعارة او غيرها ومحصول الجواب منع توقف [illegible] التبادر على العلم بالوضع
ولهذا [illegible] لا وجدنا القوم في كثير من المقامات التي يشكون في كون المعنى المخصوص مثلا هو الموضوع له لا يشكون [illegible] من اهل اللسان بل يقولون
بانا [illegible] الرجوع الى الوجدان وتخلية الذهن عن الامور [illegible] علمنا ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى [illegible] يثبتون كون الامر حقيقة في الوجوب او
[illegible] المرة والتكرار او الفورية [illegible] حقيقة في التحريم وغير ذلك من الموارد التي [illegible] المعنى من اللفظ [illegible] فاذن كيف يتصور توقف العلم بالوضع
على التبادر الذي يكون هو ايضا موقوفا عليه قلنا [illegible] الاشكال [illegible] لبعض المحققين موقوف على [illegible] ان العلم [illegible]
الى قسمين احدهما الملكة وهي ما [illegible] بتكرار ادراك الشيء الواحد وكثرة وروده في الذهن المعبر عنه عند المتكلمين [illegible] والمراد [illegible]
[illegible] العلوم الكلية [illegible] بالنحو او الاصول [illegible] وذلك [illegible]
انه متى ورد [illegible] الاجمال في الاكمال [illegible] الملكة الموجبة [illegible] وان لم يكن [illegible] ثانيهما هو
العلم [illegible] تارة [illegible] بالفعل وهي الادراك [illegible] الذي هو سريع الزوال [illegible] مرادهم بكون التبادر من
علائم الوضع ان يحصل لهم [illegible] المعنى من اللفظ بكثرة استعماله فيه بحيث متى القى اللفظ سبق الى ذهنه هذا المعنى [illegible] ان هذا المعنى [illegible] الموضوع
له او تبادره بسبب الوضع او بواسطة اشتهار اللفظة في هذا المعنى بحيث [illegible] المعنى عند الاطلاق مجردا عن القرينة فيكون [illegible] مشهورا يساوي الحقيقة او
ترجح عليها في الاستعمال [illegible] هو خارج عن [illegible] للفظ حتى لشهرة في الاستعمال ثم [illegible] في هذا المعنى اللفظ [illegible]
بحيث [illegible] ان هذا التبادر ليس بواسطة امر [illegible] شهرة وغيرها علم ان ذلك لا يكون الا بسبب الوضع وكون هذا المعنى موضوعا له لذلك اللفظ [illegible] ان

[illegible]

الدلالة ليست فالتعريف موجه لها وهو ان ذات اللفظ لو قلنا بان دلالة الالفاظ ذاتية او الوضع لو قلنا بان الدلالة وضعية وحيث ان المدلول منها الانفهام من
راجع المحقق والمشتري البعض من لم التفصيلة والتدقيق من ان علمي التعريف والاشتقاق تحقيق ان ذلك هو المشهور بين الاصوليين بل كالمجمع عليه بينهم كما يظهر من تعبيرهم
ولكن حيث ان هذا الشخص المبتني بالرسخ في بحثه ورد في طبعه من فهم هذا المعنى من اللفظ حين الاطلاق عالم بالوضع ولكنه لم يدر وان ذلك تعيين اللفظ في عليه وجمع
فبعد التخلية عن كل ما هو خارج عن ذات اللفظ وبادر المعرفة علم بانه علم النفي كالكون المعنى الموضوع له وان كان الاول لهنا عالم بالعلم بما هو لم المراد ثم ولكنه
بمعنى هذا المعنى الى ذهنه فالتبادر موقوف على تلك الملكة التي هي علم في الحقيقة وان لم يكن شاعرا به كما ان العلم العرفي كالمعرفة على التبادر بذلك يندفع الدور حيث
يختلف جهة التوقف وجماعة بان في المحقق بالمجاز المشهور حيث يتبادر المعنى المجازي من اللفظ حين الاستعمال مع كونه فيه مجازا فلا يطرد الامارة مع انهما
وذلك بان ما عد من الامارات هو التبادر الذي يستند الى حاق اللفظ من غير مدخلية امر اخر خارج عنه من القرائن وههنا ليس كذلك بيان ذلك ان الشهرة
في الاستعمال الى ان يبلغ الى حد يفهم من اللفظ المعنى المشهور مجردا عن جميع القرائن حتى الشهرة في الاستعمال فلا يشك ان اللفظ يصير حقيقة عرفية في ذلك المعنى
وليس مجازا كما صرح بذلك غير واحد من المحقق وان لم يبلغ الى ذلك الحد بل يكون فهم المعنى المشهور بملاحظة اشتهار اللفظ وكثرة استعماله فيه فاذن لم يكن
تبادره مستندا الى نفس اللفظ بل بمعونة امر خارج كسائر المجازات حيث ان انفهام المعنى بمساعدة القرائن فيها سواء كانت القرينة بنفسها دالة او شرطا في
الدلالة او شطرا فيها على اختلاف الاراء والقول بان تجريد اللفظ عن قرينة الشهرة وعدم ملاحظتها حين فهم المعنى من اللفظ غير متحقق بل هو مجرد فرض لا حقيقة له
نظرا الى ان اللفظ اذا بلغ في الاشتهار الى حيث يتبادر منه المعنى فقطع النظر عن الشهرة لا يخرجه عن تبادره حيث كانت الشهرة لازمة للفظ ليس
نقد ما عن اللفظ مستند الى المتعلقين اوان معها ان تحققها ايضا كذلك خالها ان لو اسقطت الشهرة يتبادر المعنى المشهور وان قطع النظر عنها منظور فيه فانه كثيرا من
الالفاظ ما اذا اطلق تبادر منه معناه الحقيقي لكن النفس تنصرف عنه الى المعنى المجازي بملاحظة شهرة اطلاقه عليه كتبادر الندب من الامر بناء على ما ذكره صاحب المعالم من
اشتهار الامر في اخبارنا المروية عن الائمة في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية احتمالها لاحتمال الحقيقة عند الاطلاق وذلك ايضا من قبيل
سائر المجازات فانه عند اطلاق لفظ الاسد مثلا لو لم تر اية اسد ايضا ينصرف الذهن الى الحيوان المفترس ثم بعد ردد مرتين وملاحظة اشتهار الرجل الشجاع المعنى
الموضوع له ينصرف الذهن الى كون المراد من الاسد هو الرجل الشجاع وهكذا فيما نحن فيه فان الامر اذا ورد في لسان الشارع يتبادر منه الوجوب ثم بعد ملاحظة اشتهار استعماله
في الندب ينصرف الى المعنى الندبي الثاني المحقق للاطلاقات فانها الواردة في الكتاب والسنة وغيرهما كالوجه والمسح والغسل مثلا في اية الوضوء والشبر والكر و
الذراع في الجريدة والدلو في النزح واليوم والليلة والصوم والتيمم الارض للتيمم وغيرها مما لا يحصى فان لكل منها افرادا شائعة الوجود متداولة الاستعمال هذه
الالفاظ فيها وافرادا نادرة الوجود كذلك وشك انه هل اطلاق كل واحد من هذه الالفاظ ينصرف الذهن الى الافراد الشائعة منها دون غيرها فيلزم بناء على
كون التبادر من علائم الوضع كونها حقائق عرفية لهذه الالفاظ وهو خلاف كلمة الاصوليين حيث صرحوا بان التبادر من امارات الوضع وصرحوا ايضا بان
الامارة ما لا يوجد في غير الوضع ولو وجدت في غيره لم تكن من خاصة الوضع وح لا دلالة له عليه اذ العام لا يدل على الخاص كما هو ظاهر هذا تقرير الاشكال وقد اضطرب

كلماتهم

كلماتهم في حله فربما يظهر من بعضهم الميل الى كونها حقيقة عرفية في الافراد الشائعة تارة واخرى الى كونها معهودة من هذه الاطلاقات قال في المشارق في
الكلام على الظاهر ان المتبادر من لفظ الكلب والخنزير البري منهما وعلى هذا لا خفاء في طهارة البحري منهما ولو سلم الاشتراك ايضا لكان الامر كذلك
اذ مع تحقق الاجماع على نجاسة البري وكونه شائعا متعارفا لا يبقى شك في ارادته من الروايات ومع ارادته ارادة المعنى الاخر خلاف الظاهر وربما
يجعل الافراد الشائعة معهودة والالف واللام الداخلة في المطلقات اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات وهو لا يخرج عن القول
بكون المطلقات حقائق عرفية في الافراد الشائعة وربما احتمل بعضهم كونها حقائق عرفية ففي الاشارات نعم ربما احتمل حصول حقيقة عرفية للفظ في المعنى
المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في لفظ الماء بالنسبة الى الجارية
والباقية من سائر المياه فالشك على هذا الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مرجحية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولكان فيه يقين الارادة
بالنسبة الى الكل ضعيف لعدم تصور دخوله سلمنا الشهرة من المرجحات عرفا ولذا القدماء بان اشهر المجازين على الاخر بل بعضهم عرف تقديمه المجاز المشهور على الحقيقة
المرجوحة بل لعله هو مقتضى كلام المشهور من التوقف فيها الان ان يقال ان الشهرة لا ترجح احد الحقيقتين او المجازين على الاخرى الا اذا كانت زائدة
عارضة على احدهما على الاخرى كما لو كانت الكلمة مشتركة واحد بها اشهر في الاخرى وهنا ليس كذلك فان الشهرة هي التي جعلت الكلمة مساوية لحقيقتها
اللغوية وجعلها مشتركة فلا تصير مرجحة وهو ظاهر بالتدبر انتهى وحينئذ اخر كون الافراد الشائعة هو القدر المتيقن من المراد ولكن المجموع معزول
عن التحقيق اما الاول فلان المعتبر في الحقيقة العرفية كون المعنى بحيث يتبادر من اللفظ مع قطع النظر عن كافة القرائن كما هو المعتبر في التبادر
المعدود من امارات الحقيقة ولو كانت شهرة في الاستعمال كما صرح بذلك غير واحد من المحققين وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لا تبادر للافراد
الشائعة من الاطلاقات بدون ملاحظة الشهرة والاشتهار بدليل انه لو فرض كون الافراد الشائعة بحيث يصير نادرة في موطن اخر فان
لا يتبادر من الاطلاق وذلك اية عدم كونه حقيقة عرفية والحاصل ان الحقيقة العرفية ليس الا نظير الحقيقة الشرعية فكما ان في لفظ
الصلوة ونظائرها يتبادر الاركان المخصوصة مع قطع النظر عن الشهرة والتداول في الاستعمال فلا بد ان يكون الحقيقة العرفية كذلك كما
في الدابة ونظائرها وليس الامر فيما نحن فيه كذلك وما حاصل ان هذا القول فاسد لاحتياجه الى البيان واما الثاني فلان كون الافراد كالكيف
الشائعة معهودة لا تخلو اما بسبب كون اللفظ حقيقة فيها او مجازا مشهورا او لا تخلو الواقع منها فالاول يرجع الى الاول وقد عرفت فيه والثاني لا ينفع الا بنقل
والثالث فهو هناك تبعة في تحقيقه فان تيقن الارادة لا يكون فيما اذا اريد من اللفظ هذا الفرد المخصوص بكون اللفظ موضوعا له او يكون فيما
اذا اندرج تحت ما هو مشكوك فيه مثلا اذا شك المديون في مقدار دينه بانه هل يكون مثلا خمسة ريال او عشرة فيمكن القول بان الخمسة متيقن الارادة
لاندراجه تحت العشرة فكل منهما يكون في الواقع فاداء الخمسة على كلا التقديرين لازم بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب لو كان الفرد النادر لما بين
الوجوب مع اتيانه فبالاتيان بالشائع لا يتحقق الاتيان بما هو متيقن الا قلة مثلا اذا فرض الفرد الشائع من الريال منحصرا فيما كان وزنه مثقالين و

والفرد النادر فيما كان مشتملا ونصفه فلا يكون من الافراد الشائعة فيتبعه الارادة قطعا وهو ظاهر ان قلت فاذا اطلقت هذه الاجوبة
وهي في الحقيقة باطلة فاين المهرب في دفع الاشكال قلت حق الجواب ما ذكره بعض الاعاظم وهو ان في التبادرات الاطلاقية لما كان المعنى الموضوع
له معلوما في الخارج ومتيقنا فكيف ذلك على ان تبادر الافراد الشائعة فيها ليس بسبب الوضع بل بواسطة امر خارج على انا نقول بمثل ما قلنا في المشترك
فانه كما في المشترك المجازي المشهور فانه كما يكون تبادر المعنى المجازي المشهور بملاحظة قرينة الشهرة ولا يكون مستندا الى حاق اللفظ فلا يدل على كونه
المعنى الحقيقي من اللفظ فكذلك التبادر ههنا فانه لا يكون مستندا الى نفس اللفظ مع ملاحظة كثرة التداول والاستعمال الا ان بينهما فرقا فان
في المجاز المشهور اذا قطع النظر عن الشهرة ينصرف الذهن الى المعنى الحقيقي وفي الاطلاقات مع الغض عن كون بعض الافراد شائعا يتردد الذهن في
الامتثال فيما بين الافراد حيث ان الموضوع له اللفظ يصدق على كل منها في وجه على نحو الحقيقة وبأي فرد يأتي يصدق الاتيان بالمامور به على
وجه الحقيقة ويشبه ذلك ما صرح في الهداية والضوابط والمفاتيح وغيرها من كتب الجماعة وقد اجاب بعض الاعاظم عن الاشكال ههنا بان الكلي عن خصوص
ودفعه وهو ان فهم المفاهيم والطبائع الكلية على ما هي عليها مع قطع النظر عن الخصوصيات والتشخصات امر عسير جدا لاكثر العوام ويكون تعقلهم للكليات
في الاغلب بارتسام امثالها ومشابهاتها اللازمة المتحققة في الخارج لا بعد الاخطار بهذه الهيئات والعوارض اللاحقة فيه او بتوصيف من
لذلك
... كذلك مثلا اذا اراد تصور الانسان ان ارتسم في ذهنه ما هو من خصائص الانسان كاستقامة القامة وعريضة الاظفار وكونه ذا راس وصدر
ودماغ وسائر الخصوصيات اللازمة للانسان حين تحققه في الخارج ويسمونه بالانسان المطلق مع ان ذلك ليس بل يكون فردا من افراده وجزئيا
من جزئيات الطبيعة الكلية التي لا يكون شيء منها معتبرا في الكلية سوى صرف الحيوانية الناطقية في اي شخص وجد وبأي شكل وهيئة حصل حتى ان من له
انحناء القامة او ذو رجل واحد او ذو راسين يكون فردا داخلا تحت هذه الطبيعة وذلك لكثرة انس اذهانهم والفهم وقرائحهم بالافراد للسبب عن كثرة
مشاهدتهم الطبائع الكلية في ضمن الخصوصيات والتشخصات فصار ذلك الانس سببا لان يكون الغالب في ارادة ملاحظة تلك الطبيعة الكلية تصوروا
فردا منها مشتملا على هذه الافراد ويتخيلونه الكلي ويعتقدونه ويعلقون احكام الطبيعة الكلية على هذا العنوان الذي هو في الحقيقة فرد منها فاذا قال لهم مثلا
منزع
ان الشارع حكم بوجوب نزح سبعة دلاء للموت الفارة في البئر لتبادر اذهانهم من الدلو الى ما هو المتعارف في ما بينهم مما يسع منا واحدا او اربعة مثلا
دون ما يسع عشرين مثلا ومن الفارة ما هو في البيوت مثلا لا ما هو في الصحاري مما يقرب في العظم من الهرة وهكذا نظائر ذلك وليس ذلك الا لشدة انس اذهانهم
بهذه الافراد وعقد دهم ان الطبيعة هي هذه الافراد ولذلك من لم ير شيئا يعبر عليه بتصوره وان كان مطلعا على حدوده التامة من الاجناس والفصول
المترتبة لم يفهم الا ذلك ما هو من خصائص المعقول من الاشكال والالوان فظهر مما ذكرنا ان الافراد الشائعة المتبادرة من الاطلاقات
ليست مباينة لنفس الطبيعة الكلية التي تكون موضوعا لها بل تكون عينها بهذا التحقيق والتبادر الوجودي فيها يكون كاشفا عن الوضع لها لكن على نحو
من انيتها للموضوع له وكونها عنوانا له فتامل في ذلك فانه حقيق بالتدبر **تتميم تحصيلي** اعلم ان الاطلاقات تنصرف الى الافراد بملاحظة اختلاف

في الشيوع والتداول او كثرة الاستعمال وعدمه الى ثلاثة اقسام احدها ان يكون صدق الاطلاق ونسبة الطبيعة الكلية التي يعبر عنها
في استعمالات العرف واللغة بالمطلق على افراده بنحو التساوي بحيث يكون المطلق بحيث لم يسبق الى الذهن حين استعماله واطلاقه الطبيعة الموجودة
ببعض التشخصات والعوارض الشرعية من بين من افرادها التي يعبرون عنها كثيرا بالفرد المنتشر كما هو ان يكون بحيث يتحقق جميع افرادها في الخارج
بنحو واحد في قلة الوجود وكثرته وكثرة الاستعمال وندرته ولكن على التساوي ان هذا القسم من الاطلاق كالعنقاء عزيز جدا فان اكثر الاطلاقات لو
لم يكن كلها مما يمكن القول بان كلها لا محالة لها افراد شائعة متداولة في الوجود او الاستعمال فلاحظ الماء والتراب والهواء والنار وسائر بسائط
والمواليد الثلاثة المركبة منها من المعدن والنبات والحيوان ونوع كل واحد منها الموجود في العالم الكياني فان للماء افرادا شائعة مثلا في هذه البلدان
وهي العذب الفرات السائغ شرابه بحيث يطلق لفظ الماء لا ينصرف الذهن الى ما هو الملح الاجاج الموجود في بعض القرى والبحار وكذلك التراب له
افراد متداولة وهي الموجودة في هذه البلاد فلا ينصرف الذهن عند اطلاقه الى التربة الحسينية على مشرفها الف الف ثناء وتحية مع انها تراب ايضا وكذا النار مثلا
اذا اطلق تبادر منها النيران المعهودة في البلاد التي تكون موقدة للفعل الضروري ومصحوبة للاشراق والاضائة والانوار فلا ينصرف الذهن
الى صرف النار الموجودة في كرة الاثير التي لا تكون بالفعل المذكور والاوصاف المذكورة وكذلك النار في جهنم التي ثبت لها اضداد الاوصاف المطلوبة
فاذا كان هذا حال هذه البسائط والعناصر التي هي في الحقيقة من الامور العامة الموجودة في جميع البلدان والازمان على نهج واحد في الشيوع فكيف
بانواع المواليد التي ربما يكون في بلد لم يكن لها اسم وفي اخر متداولة كثيرة الشيوع على انا نقول ان المراد بالتداول وكثرة الوجود في كل
هل المراد كثرة الوجود في تمام العالم من الربع المسكون او في كثير من البلاد او في بلد الاستعمال او في بلد الامام او الراوي او غيرهما فان
كان المراد في تمام العالم فذلك اولا لا يكاد ان يتحقق العلم به لاحد وعلى فرض تحققه لا ينضبط اذ المطلق المستعمل في بلد يكون صنف من افراده شائعا
فيه ولا يلاحظ الافراد الاخر وان كانت تلك الافراد شائعة في بلد اخر بل في تمام العالم سوى بلد الاستعمال فمن لم يتبادر
منه الذهن من اطلاقه الى هذه الافراد ... وان كان بحسب الظاهر كليا لكن المقصود
الافراد الشائعة فلم ينقض التبادر بالاطلاق وثانيا انه على خلاف الظاهر كما تقدم اذ موضوع هذه القضايا وان كان بحسب الظاهر كليا لكن المراد منه
منها جعله مرآة لفهم الاحكام الشرعية المترتبة على الاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة ولا شك ان الاحكام فيها كثرة الوجود في العالم في
الافراد الشائعة مما فالمخالفة في ذلك لا حجة تمسكهم على هذا النقض فان الحري بالجواب عدم تسليم ورود النقض اذ لم يتبادر المعنى الا في
الا العقول باستاد التبادر الا ما هو خارج عن حاق اللفظ وذلك واضح لا مرية فيه وان كان المراد كثرة الوجود في كثير من البلاد فذلك ايضا
كالاول ... والثمرة الاخيرة ايضا غير مراد اذ انصراف الاطلاقات الى الافراد الشائعة في بلد الامام او الراوي او السائل غير متحقق كثيرا
بل على خلاف الظاهر كما تقدم حيث قال ... في البيع مثلا اطلاق النقد ينصرف الى النقد الغالب والمراد الغالب في بلد العقد وان كان الغالب في بلد

التحقيق ان ... يكشف بهذا

الامام واخويه وغيره فتعين القول بالثالث وهو ان يكون المراد هو السبب ... الاستعمال ولا يلتفت فيه الى افراد شايعة كثيرة الوجود
المطلق الصادق على افراده على نحو التواطي لا التشكيك ولو صح ذلك لم يكن للمقام غير نظر ... الثاني ان يكون صدق الاطلاق على افراده بنحو
التشكيك وذلك على مراتب الاول ان نسبة الاطلاق وان كانت الى بعض الافراد على سبيل الندرة الا انه ليس بحيث لا يفهم
من الاطلاق فيه قليل من التامل بل يظهر بعد التدبر ان مقتضى الاطلاق عدم الفرق بين النادرة وغيرها فيه بحيث كلاهما يكون مرادا منه وذلك كالطلاق
سفر المعصية في صحيحة عمار بن مروان عن الصادق ع حيث قال ... في سفره فطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية فان المتبادر من سفر المعصية
وان كان الافرادات التي ... يكون على غير معصية ولذلك خصه الشهيد الثاني بذلك الا ان تدبر الشارع في الحكمة يعلم ان المقصود من الاطلاق ليس مقصورا
عليه بل يشمل ما يكون نفس السفر معصية كالسفر المتحقق في النوادر من الفرار من الزحف او الهرب من الغريم مع القدرة على الوفاء وغيرهما مما يكون نفس السفر معصية ولذلك
قال المشهور بوجوب التقصير ... عملا بالاطلاق ... وهذا القسم من التشكيك الذي يظهر بعد التامل عدم وقوعه
موقوفه يسمى بالتشكيك البدوي ووجه التسمية ظاهر وهو الذي لا يضر بعموم الاطلاق كما لا يخفى الثاني ما لا يكشف العلم او الظن بعد التامل في دخوله تحت الاطلاق
بل بعد التدبر يقع الذهن مترددا في دخول الفرد النادر تحت الاطلاق وعدمه ويصير ذلك سببا لاجمال اللفظ وعدم اتضاح دلالته على المراد ولذلك ربما
يسمى ذلك في بعض الاصطلاحات بتشكيك المفيد للاجمال وذلك كما في خبر حفص البختري عن الصادق ع ليس على الامام سهو ولا على من خلف الامام سهو ولا
على السهو سهو ولا على الاعادة اعادة فان للسهو افراد حقيقية وهو ما هو مرادف للنسيان وافراد مجازية وهو الشك فعند الاطلاق يتردد الذهن في ان المراد
منه هل معناه الحقيقي او ما يعمه والمجازي لا يقال المجاز يحتاج الى القرينة وبعد فقدها لا يكون مجال التشكيك قلنا لعله يكون مجازا مشهورا في اصطلاح الائمة ع
لكثرة استعمالهم السهو في الشك في الاخبار ويصير ذلك سببا للتشكيك المشهور ولذلك قال في الرياض ولكن في العبارة اجمال لاحتمال كون المراد بالسهو في
المقامين معناه المعروف خاصة او الشك كذلك او الاول في الاول والثاني في الثاني او بالعكس وعلى التقدير تحمل السهو الثاني بنفسه فرد دون فرد ...
ودعوى ... المرجح بالعقل فالصور ثمان الثالث ما يكشف العلم او الظن بعد التامل بعدم ارادة الفرد النادر من الاطلاق وان كان في بدو النظر يكون الفرد
النادر مشكوك الارادة عند المخاطب وهذا القسم من التشكيك يسمى بمباين العموم ووجهه ظاهر وذلك كالكلب المذكور في رواية علي بن جعفر عن الصادق ع
قال سألته عن السنور ... في البول ... والكلب وشبهه فان للكلب افرادا شايعة وهو البري وافرادا نادرة وهو البحري فعند الاطلاق وان كان
يحصل التشكيك في دخول الفرد النادر تحت الاطلاق وثبوت الحكم له الا ان بعد التامل يحصل الظن بان المراد هو البري من الرواية ولذلك قال
الشهيد في الذكرى بسلب المائية ... هذا الاصح لعدم فهمه من لفظ الكلب حقيقة فاحفظ ذلك واغتنم اذ كثيرا ما اشتبه هذه الاقسام بعضها ببعض ويصير ذلك
سببا للغفلة عن درك الاحكام الشرعية كما وقع للسيد المرتضى حيث حكم بجواز الغسل في الطهارة الحدثية بظاهر الاطلاق الا ان يغسل مع ان الغسل
بالمضاف الذي يصح سلب المائية عنه من الافراد النادرة للغسل الذي لا ينصرف الذهن عند اطلاق الغسل اليه بل يظهر بعد التامل عدم ارادته من الاطلاق

وهذه الشبهة حصلت له مما يرى من كثير من الكلام يصرفون ان الغسل في الاطلاقات الى الافراد النادرة ولم يدر ان الانصراف حين
كون الافراد النادرة التشكيك في افراد الكلي من القسم الاول الذي يكون التشكيك بدويا والا يجوز هذه المعاملة مع ما يكون كالتشكيك
الاخيرين فان قلت لعله حكم بجواز التطهير بالمضاف لدليل اخر من نص او اجماع او غيرهما وبعد قيام الاحتمال لا يكون لهذا الكلام
مجال قلنا يظهر من كلامه المذكور بعد ذلك ما هو صريح في ان المأخذ لذلك ليس الا ظهور الاطلاق وانصرافه الى هذه الافراد
فانه قدس سره قال في المسائل الناصرية وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الا الى الغسل في العادة والعرف في العادة الا الغسل
بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر
العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا والغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما تناوله اسم الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى
وهو كما ترى ظاهر في ان الباعث على ...

هذا المقام العميم
وحقيقة
ودرجات الا...
وهذه المزية لا كاد
في كلام ... السيد احمد

بامثلين الصنفين اعنى كونى حسه الغيب للاسباب من اصحاب الكبائر خارجين عن المهلاء ... صلوات الله عليه وعلى آله وآله الطاهرين

١٠٣

اعلم ان مسئلة العدالة وفهم المراد منها لما كان شديد الغموض والاشكال لما فيها من الاختلافات في كلمات الاصحاب في تحقيق معناها وما يعتبر فيها من اجتناب الكبائر والصغائر
ومنافيات المروة او الاولين او حصول الملكة التي هي سنة راسخة في النفس تبعث على ملازمة الطاعات وعدم ارتكاب الخطيئات والسيئات او غيرها على ما سيأتي تحقيقها ان شاء الله
وكذا الكلام في الموقف عنها انها هل هي حسن الظاهر او حصول الظن او الصحبة المتأكدة المفيدة للعلم بالباطن والامر والسريرة او غيرها وكذا الكلام في تحقيق حقيقة الكبيرة والصغيرة ومنافي
المروة سيما الاول لما فيها من كثرة البحث حتى انها كم هي وما هي [illegible] وغيرها من المطالب المهمة التي لا بد من ان تصير محققة وكيف تنقلب الاحوال عن وجهها وللحق كثرة الحاق
في فهم المدعى الذي لا بد ان يكون من اس الاساس لمباني الفروعية ملاحظة لكونه متوقفا في كثير منها كالامام للجماعة واداء الشهادة والصلاة خلفه وتسليم الزكاة اليه على القول باعتبارها فيه وفي مستحقها
وغير ذلك اردنا ان نسعى بالتوفيقات الالهية والتأييدات السبحانية في ان نحرر رسالة مشتملة على حل حقيقة معناها وما يعتبر فيها لغة وعرفا وشرعا ومتشرعة ونقل اقوال العلماء وادلتهم
واجتهادها والحق المحقق منها في نظر الفقير لكون تذكرة لنفسي ولمن اراد الاستشهاد بالحجة التي هي لمن نظر الرحمن فيها ذكر الله على النقص والابرام فنقول بالتحقيق هو المستعان لتبدى
رسم مقدمة وبيان مباحثها المقدمة فاعلم ان العدالة عرفا انها كون الانسان متعدل الاخلاق متساويا والملكة على التي هي العدل ضد الجور وما قام في النفوس انه
مستقيم كالعدالة والمعادلة والتسوية والاستقامة وقال الجوهري العدل ضد الجور والقصد وقال القصد استقامة الطريق والاعتماد وضد الافراط كالاقتصاد ونظير هذه التعاريف
يحكي عن الجوهري والقاموس والطريحي وغيرهم كذلك فيد التفكر والتأمل عن ان العدالة هي كالحالة المتوسطة بين الافراط والتفريط في كل شيء فيعم الاكل مثلا فعدالته عدم بلوغه في الافراط
درجة الاسراف المذموم شرعا وفي التفريط مرتبة زوال القوة معه بل الامر المتوسط بينهما وكذا في سائر الاقوال والاعمال وغيرها من غير الاختيارات فالمراد لم يبلغ درجة الاسراف
في الحرارة بحيث لا يمكن معه استعمال عليه في الادوية الحارة وكذا درجة الافراط في البرودة وكذلك سائر الكيفيات الا ما فيه السمى عند الاطباء وهو بعد الاعتدال ان هذا المعنى هو المقصود من
قوله تعالى في سورة النساء وان خفتم الا تعدلوا فواحدة فان العدالة في الزوجات لتسويتهن في المضاجعة وغيرها على ما يظهر من كلمات الفقهاء والمفسرين وكذلك قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى وغيرها والمعتمد اولى في العرف العام ايضا هذا المعنى كما يأتي ان شاء الله وهو [illegible] الاستعمالات فانهم حيث قالوا اسم فلان من [illegible] رفتار وكردار [illegible]
~~[illegible]~~
بل لا يبعد القول بان المعنى الشرعي ايضا هو هذا المعنى لما تقرر في محله ان [illegible] معاني [illegible] [illegible] ان الاصل ولا يكون [illegible] مع النفس
من [illegible] الاستعمالات مثلا لما كان الشارع شأنه بيان الامور الشرعية والوظائف الفرعية فالعدالة المعتبرة فيها هي ما يعرف في ذلك الاجتناب عن الكبائر والصغائر او نقص
الاجتناب او غيرها من التعاريف فان للايمان والقيام بالوظائف الشرعية مراتب ومقامات كما هو في محله فمرتبة منها تحصيل الكمالات اليقينية والتوجه وسائر اصول
الدين والمذهب الاثني عشري بالنظر والاستدلال المحصل للعلم واليقين والمواظبة على ارتكاب الواجبات كافة والمستحبات قاطبة واجتناب المحرمات والمكروهات كلهم كما هو
شأن الانبياء والمرسلين والاوصياء والصديقين وهذا المقام اعلى درجات الايمان والقيام بالوظائف الذي هو في مرتبة الافراط والاخرى التي تكون مقابلة لهذا المقام
هي المقام الذي للعوام والمقلدين الذين كتعقوا في عقائدهم الى التجرم الى [illegible] او التقليد المفيد للظن وفي الاعمال والطاعات اكتفوا بترك الواجبات ويرجح في المندوبات
والمستحبات مقلدين في المعاصي والخطيئات وليس فيهم المكروهات كما هو شأن عامة الناس الذين هم كالانعام بل يمكن القول بكون اكثر الفضلاء كذلك كما هو غير ذلك وهذا المقام او به
درجات الايمان والقيام بالوظائف الذي هو في مرتبة التفريط والحد المتوسط بينهما هو القيام بالواجبات قاطبة واجتناب المحرمات كافة وان فعل بعض المكروهات وترك بعض المندوبات
وهذه المرتبة لما كان متوسطا بين المرتبتين تسمى عدالة فبهذا التحقيق الانيق يكشف لطالب التحقيق ان العدالة في الشرع لم يكن منقولا من المعنى اللغوي بل هو من الموصوف فيا هي اللغوي الا ان
في كل مورد وبحسب اختلاف الموارد ربما يختلف جلاء معناه وهذا ان المعتبر في عرف ... والمتشرعة ولا يكون العدالة الا ان الشارع [illegible] مما يظهر من الاخبار فرقونها مقولة في عرف الشرع